BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 94

PLATÓN

DIÁLOGOS

IV

REPÚBLICA

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS

POR

CONRADO EGGERS LAN



EDITORIAL GREDOS

Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de este volumen ha sido revisada por ALBERTO DEL POZO ORTIZ.

Sánchez Pacheco, 81, Madrid. España, 1988.

PRIMERA EDICIÓN, mayo de 1986.
1.ª reimpresión, enero de 1988.

Depósito Legal: M. 525-1988.

ISBN 84-249-1027-3.

Impreso en España. Printed in Spain.

Gráficas Cóndor, S. A., Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1988. — 6162.



REPÚBLICA

INTRODUCCIÓN

I. LA COMPOSICIÓN DE LA *REPÚBLICA*

Muy probablemente la *República* [1] sea la obra más importante de Platón. En ella se nos presenta la teoría

[1] Traducimos por *República* el título griego *Politeia*. Lo hacemos no sin escrúpulos, ya que lo que modernamente entendemos por «república» no guarda prácticamente relación alguna con lo que Platón entiende por *politeía*, vocablo con el cual se refiere principalmente a un tipo de organización política que, entre otras características, puede poseer la de ser monárquica. Procedemos así, no obstante, porque, al margen de no disponer de ninguna otra expresión indiscutiblemente equivalente, en el lector de habla hispana está demasiado arraigada la tradición del título *República* para esta obra de Platón, como para pretender modificarla ahora sin riesgo de confusiones. Menor tolerancia empero guardamos con otra tradición —la de verter la palabra *pólis* por «ciudad»—, ya que en tal caso no tenemos que vérnoslas con un título (por el mismo motivo no traducimos, dentro de la obra, *politeía* por «república»). De por sí, en efecto, resultaría extraño que se describieran las leyes y la constitución política de una ciudad, ya que se habla de «leyes» y de «constitución» de una entidad política cuando esta entidad forma una unidad autónoma, en tanto que habitualmente una ciudad forma parte de una entidad superior, a saber, de un Estado. Claro que en este punto se nos recordará que, en el caso de algunos pueblos antiguos, entre ellos el griego, «en el territorio de cada Estado existe sólo *una* colonización urbana, que da el nombre al Estado», para decirlo con las palabras de H. BENGSTON (*Griechische Geschichte*, 3.ª ed., 1965, pág. 77). Pero esto no es cierto respecto del Estado ateniense, fundado sobre la base de cuatro ciudades

metafísica de las Ideas en algunos de sus principales aspectos, y, por primera vez, estratificada mediante una jerarquización que coloca a la Idea del Bien en su cúspide. Allí el pensamiento ético de su juventud y madurez recibe fundamentación metafísica, a través de la misma Idea del Bien. Allí se enuncia por primera vez en Grecia una teoría de la ciencia que, junto con su desarrollo por Aristóteles, influyó decisivamente en la axiomática euclideana. También por primera vez se formulan allí planteamientos teológicos (recuérdese que la primera aparición literaria que conocemos del vocablo *theología* es la de *Rep.* II 379a) y se bosqueja una preceptiva estética que, como toda su propuesta política, continúa siendo motivo de polémica todavía a fines del siglo XX.

(Énoe, Maratón, Probálintos y Trianotos), y que incluía ciudades tan distantes entre sí como Ramnunte, Estiria, Acarnas y Eleusis, además de la propia Atenas. Cuando Platón se refiere sólo a la ciudad de Atenas, como al comienzo de la *República* (I 327b), emplea más bien la palabra *ásty*, no *pólis*. Y aunque esto aparentemente sólo vale para Atenas, importa, porque Atenas es la *pólis* viva que Platón critica.

Más apropiado sería traducir *politeía* por «constitución» que por «república». Así a veces la obra aristotélica *Politeía athēnaíōn* es conocida como «la *Constitución de los atenienses*» (aunque también, acorde con el latín, «la *República de los atenienses*»). Pero el moderno vocablo «constitución» tampoco da la idea exacta que sugiere el griego, con la que congenia más la definición de Hegel: «estructuración del poder del Estado» (*Enzyklopädie*, § 539). Una estructuración, por lo demás, viva y sujeta a modificaciones históricas: «la *Politeía de los atenienses*» de Aristóteles nos presenta lo que denomina «once transformaciones» de la organización política de Atenas. También la «*Politeía* de Platón», si bien concentra sus esfuerzos en la descripción del régimen político que considera como más próximo al ideal, no deja de retratar someramente otros cuatro regímenes (timocracia, oligarquía, democracia y tiranía), que son presentados como otras tantas fases de su fatal corrupción. (Sobre los conceptos de *pólis* y *politeía* nos hemos extendido en el «Ensayo preliminar» al *Critón*, 3.ª ed., Buenos Aires, 1984, y en el artículo «Atenas y su constitución en la época clásica», en el *Anuario de filosofía jurídica y social* 2 [Buenos Aires, 1983].)

Allí encontramos toda una concepción antropológica de la cual ha derivado no sólo uno de los conceptos acerca del hombre que más arraigo han tenido en Occidente, sino también un punto de partida para la evolución de la psicología, a la cual también aporta ricos retratos psicológicos que configuran los primeros intentos teóricos de caracterología. Y no en último término, ciertamente, debemos colocar su teoría de la educación y su concepción de la sociedad.

Piénsese, por otra parte, que el tratamiento de tal multiplicidad temática no agota, ni con mucho, lo que Platón tenía para decirnos —ni siquiera en el momento mismo de la composición de la obra— sobre cada uno de esos temas, como lo podemos deducir de un somero examen de lo que en obras anteriores había dicho sobre esos tópicos, lo cual está a menudo implicado en la *República*.

Por estos motivos no resulta posible dar cabida en esta Introducción a un estudio que pretendiera abarcar, aun muy sintéticamente, la totalidad o siquiera una buena parte de los puntos que merecen una llamada de atención al lector, para que se detenga sobre ellos al enfrentar el libro. De este modo, nos limitaremos a incluir aquí —además de algunas consideraciones sobre la composición de la obra—, breves estudios sobre tres de los principales temas que surgen en su lectura; y antes de esos estudios presentaremos una síntesis del contenido, con el propósito de facilitar al lector principiante el buen manejo de una obra de tales dimensiones.

1. *La estructura de la obra*

A menudo han sido distinguidas cinco secciones en la composición de la *República:* una integrada sólo por el libro I, que constituye un verdadero diálogo socráti-

co cuyo tema es la justicia; otra, compuesta por los libros II al IV, donde se traza el proyecto político propiamente dicho de Platón; una tercera que incluye los libros V a VII, y que es la sección más estrictamente filosófica de la obra; una cuarta que conforman los libros VIII y IX, en la que se exponen los diversos tipos de constituciones políticas posibles, con su probable origen y desenlace, y los tipos correspondientes de hombres que suponen; finalmente, la sección que constituye el libro X, con una suerte de apéndice sobre la poesía y un mito escatológico que corrobora lo dicho acerca de las recompensas que recibe el justo.

Aunque la obra tiene unidad, se advierten cambios de argumentación, interrupciones o regresos a puntos ya tratados, de un modo tal, que sugieren que Platón ha sentido necesidad de tratar nuevamente algo o de recomenzar la obra sin suprimir lo anterior o de interrumpir el tratamiento de un punto para aclarar otro, etc. Entre los casos más llamativos podemos mencionar el evidente hiato entre los libros I y II, tras el cual (con las palabras «creía haber puesto fin a la conversación») se prosigue un diálogo que parecía concluido, pero con nuevos interlocutores, que continúan en este papel hasta el final de la obra. Al comienzo del libro V se produce una interrupción de Adimanto, pero, a diferencia de otras interrupciones, ésta no hace avanzar la discusión anterior, sino que, a propósito de un punto apenas rozado antes (la comunidad de mujeres y de niños), constituye una digresión, que sólo cede lugar luego ante la problemática filosófica más importante de la obra. El tema iniciado al final del libro IV (la descripción de los tipos de organizaciones políticas) queda así relegado hasta que se retoma al comienzo del libro VIII. Finalmente, cuando uno pensaría, al término del libro IX, que sólo debería esperar a continuación un mito escatológico, al comienzo del X Platón vuelve sobre la poesía

—de la que se había ocupado ampliamente en II-III—, en una exposición que no guarda relación con lo que ha antecedido ni con lo que le seguirá.

2. *La cronología absoluta*

Para explicar aunque sea parcialmente hechos como los que acabamos de ejemplificar, se han elaborado cuando menos tres hipótesis: 1) ha habido, en vida de Platón, dos ediciones de la *República:* una que vio la luz no más tarde del año 390 a. C. y que comprendía el libro I íntegro, lo esencial de los actuales II-IV, el comienzo del V y algunas páginas relativas a la educación superior, que hoy tenemos en los libros VI y VII; y una segunda edición, alrededor del 370, en la que el material fue reelaborado, quedando de la manera en que lo conocemos hoy [1bis]; 2) el libro I fue publicado como obra independiente, con el título *Trasímaco*, alrededor del 390, antes que el *Gorgias*, que significó una reelaboración

---

[1bis] En apoyo de esta tesis se citan, básicamente: 1) un testimonio de AULO GELIO, *Noches Áticas* XIV 3, donde nos dice que, en su *Ciropedia*, Jenofonte se opuso a la *República* tras haber leído «los aproximadamente dos libros que fueron divulgados en primer lugar», y la comprobación de J. Hirmer de que, en la edición antigua de la *República*, compuesta de seis libros, los dos primeros correspondían a algo más de tres libros de las ediciones actuales; 2) el resumen que de la *República* se cree hallar en las primeras páginas del *Timeo*, y que contendría sólo la reseña de los libros II hasta mitad del V; 3) las alusiones del *Busiris* de Isócrates a las mismas partes de la obra. Pero cabe replicar a 1): el testimonio de Aulo Gelio puede valer mejor para avalar una hipótesis como la que nosotros preferimos; a 2): ya R. HIRZEL (*Der Dialog*, I, Leipzig, 1895, reimpr. 1963, págs. 256-257, nota) demostró que en el *Timeo* no se alude a la *República* sino a una conversación ficticia; y C. Ritter y A. Rivaud consolidaron esta demostración; a 3): para lo tocante al *Busiris*, nos remitimos a la refutación que hace A. DIÈS («Introduction» a la *République*, Les Belles Lettres, págs. CXXVIII-CXXXIV).

del tema —mejor desarrollado—, por lo cual Platón optó por integrar el *Trasímaco* en una obra de mayores alcances, que es la que ha llegado hasta nosotros; 3) la *República* fue compuesta a lo largo de dos décadas a partir, aproximadamente, del 390; no necesariamente las partes concluidas de la obra fueron editadas en seguida de ser escritas, y su orden ha sido el mismo que conocemos nosotros, con la excepción de que aparentemente los libros VIII y IX fueron compuestos a continuación del IV, y sólo más tarde los V-VII y el X.

Es esta tercera hipótesis —que fue C. F. Hermann el primero en sostenerla, en 1839, aunque no exactamente en los mismos términos en que acabamos de formularla— la que aquí aceptamos, dado que nos sirve para explicar las dificultades que hemos visto sin la precariedad de las otras dos. La idea más arriesgada que presenta es la de que los libros V a VII fueron redactados después de los VIII y IX; y aun no se trata de una conjetura forzosa. Desarrollemos, pues, esta hipótesis.

El libro I no debe haber sido compuesto antes del año 390: en esto concordamos con las dos hipótesis que rechazamos; su estructura, en efecto, no es la misma que la de los primeros diálogos llamados «socráticos»; ni siquiera puede decirse que sea estrictamente aporético, puesto que la refutación de la tesis formulada por Sócrates aparece sólo al comienzo del libro II, en forma de objeciones. Es difícil establecer si Platón lo compuso como introducción a la obra, contando ya con un plan para toda ella, o si lo escribió pensando en editarlo independientemente. Nosotros nos inclinamos por una conjetura en cierto modo intermedia: Platón habría tenido el propósito, al escribir este primer libro, de componer una obra de una extensión no mayor que el *Gorgias* sobre la justicia, sobre la cual ya tenía en mente, al terminar el libro I, objeciones como las que al comienzo del II formulan Glaucón y Adimanto, y réplicas a éstas co-

mo las que les hace en el libro IX, pasando por una caracterización de la justicia similar a la que traza al final del IV (aunque probablemente sin la concepción de un alma tripartita, que parece corresponder a algún momento posterior al *Fedón*). De este modo, los libros II al IV habrían implicado una doble innovación con respecto al plan inicial de la obra: la tesis del alma tripartita, por un lado, y, sobre todo, la idea de buscar en la sociedad un concepto de justicia válido también para el individuo, idea que permite impulsar la indagación acerca del mejor Estado posible, y que implica forjar un proyecto político. Ambas concepciones, por tanto, surgirían posteriormente al primer viaje a Italia y a Sicilia (388/387) y a la composición del *Fedón* y del *Banquete* (*ca.* 385), unos cinco años después de escrito el libro I. Estas conjeturas no implican necesariamente una edición separada de estas partes de la obra; aunque, si confiáramos en el testimonio de Aulo Gelio [1ter], cabría pensar que, con lo ya redactado, ha podido tener lugar, si no una edición en sentido estricto, sí una difusión entre los miembros de la Academia y otros amigos de Platón suficiente como para que el contenido de los libros I-IV fuera ya conocido en pequeños círculos de Atenas. Sobre la base de tales conjeturas nos atreveríamos a decir que, cuando Platón escribió los libros II a IV, modificó sustancialmente el plan que tenía para la obra, ya que ésta pasó a proponer una utopía política, y seguramente Platón pensó entonces un desarrollo más allá del libro IV, que incluyera la descripción de las diversas formas de gobierno y de los tipos humanos correspondientes, y un final mitológico-escatológico a la manera en que lo había hecho en el *Gorgias* y en el *Fedón*. De este modo, la composición de los libros VIII y IX no habría tardado en seguir a

[1ter] Cf. nota anterior.

la de los II-IV. En cambio, la de los V a VII tiene que haber sido posterior a los años 379/377, ya que —como Wilamowitz fue el primero en advertir— en VII 540a-b Platón afirma que el filósofo tiene acceso a la Idea del Bien pasados los cincuenta años dé edad, afirmación que obviamente no habría hecho si él mismo no estuviera en esa situación. Y esa referencia al conocimiento de la Idea del Bien es imprescindible no sólo para la alegoría de la caverna, sino también para la del sol; y sin duda el libro V guarda unidad con los VI-VII, al menos desde el planteamiento de la exigencia de saber si la organización política propuesta es posible y cómo; lo cual conduce a la caracterización del filósofo y al tema de su educación. Ciertamente, no podemos calcular los años que han podido separar a esta parte de la obra de las anteriores ya que no nos atrevemos a proponer fechas para la composición de los libros II al IV, y por consiguiente tampoco de los libros VIII y IX. En cambio, podemos afirmar que fue en la década de los setenta cuando se redactó la parte filosóficamente más importante de la obra (los libros V al VII), y seguramente antes de finalizar dicha década se completó la obra con el libro X, en donde se antepuso al mito de Er, probablemente ya planeado antes, un nuevo ataque a la poesía. Por las palabras de Platón («considero que hemos fundado el Estado de un modo enteramente correcto... al no aceptar de ninguna manera la poesía imitativa... A vosotros os lo puedo decir, pues no iréis a acusarme ante los poetas trágicos») se tiene la impresión de que, después de la difusión de los libros I-IV a que aludiría Aulo Gelio, poetas o intelectuales reaccionaron ante las críticas que Platón había hecho a la poesía en los libros II-III. Platón ha debido percibir, a través de esas reacciones, debilidades en sus argumentos, y eso explicaría que considerara necesario adicio-

nar más páginas aún sobre el tema, ahora desde una perspectiva ontológica.

Por consiguiente, la composición de la *República* ha debido extenderse a lo largo de un período de quince o veinte años: a partir aproximadamente del 390 a. C. hasta no mucho antes del 370.

3. *La cronología relativa*

Mucho más simple para nosotros se presenta el problema de establecer la cronología de la *República* en relación con otras obras del *Corpus Platonicum*, porque al presente existe casi unanimidad respecto a su ubicación dentro de éste. En efecto, si tomamos en cuenta las cronologías propuestas por veinticinco o treinta de los más importantes platonistas e historiadores de la filosofía griega, veremos que entre ellos reina unanimidad en considerar, como anteriores a la *República*, todos los escritos llamados «juveniles» y algunos de madurez como el *Fedón*, y, como posteriores, el *Parménides, Teeteto, Sofista, Político, Filebo, Timeo, Critias* y *Leyes* (aunque difieran en el orden de estos escritos de vejez). Para la casi totalidad, también el *Fedro* es posterior; las excepciones a esto son Gomperz (1902), Shorey (1933) y Guthrie (1975). Para la inmensa mayoría, el *Eutidemo, Crátilo* y *Banquete* (junto con el *Fedón*) son anteriores: el *Crátilo* es posterior sólo para Gomperz, Cornford (1927), Shorey y Guthrie (1978), mientras el *Banquete* es posterior sólo para Cornford (quien es el único en tener también por posteriores el *Menéxeno* y el *Eutidemo*) y para Crombie (1962). Esto muestra que sólo en los casos del *Fedro* y del *Crátilo* hay mayor discusión, y aun así, sólo entre una minoría de investigadores. Por cierto que en esto hablamos de *Rep.* II-X, ya que en cuanto a la composición, muy anterior, del libro I no hay

consenso. Nosotros creemos que éste ha precedido al *Gorgias* y, por consiguiente, al *Menón* y a los diálogos de madurez, en lo cual coincidimos con quienes lo conciben como obra separada, pero no lo anteponemos a ningún otro diálogo juvenil, por la distinta composición a que nos hemos referido. Por consiguiente, podríamos proponer un ordenamiento de esta índole:

1.° Diálogos de juventud (incluyendo el *Menéxeno*, no *Gorgias* ni *Menón*)
2.° *Rep.* I
3.° *Gorgias*, *Menón*
4.° *Eutidemo*, *Crátilo*, *Banquete*, *Fedón* (no necesariamente en este orden)
5.° *Rep.* II-X
6.° *Fedro*
7.° Diálogos de vejez.

4. *Los personajes y su participación en el diálogo*

La *República* es un diálogo que tiene la particularidad de no introducir directamente en escena a los personajes que mantienen la conversación a lo largo de la obra, sino de presentar primeramente un narrador. Esta modalidad la comparte con otros escritos platónicos, como *Cármides*, *Lisis*, *Protágoras*, *Eutidemo*, *Fedón*, *Banquete*, *Teeteto* y *Parménides*. Pero a diferencia de los cuatro diálogos mencionados en último término, el relator es el propio Sócrates, protagonista de la obra. También se diferencia del *Protágoras* y *Eutidemo* en que, en estos escritos, Sócrates comienza, en un caso, conversando con un amigo, en el otro con Critón, a quienes se dirige luego el relato. Como en *Cármides* y *Protágoras*, en *Rep.* I, Sócrates es inicialmente el único personaje, por lo que debe entenderse que dirige su relato directamente al lector. Este procedimiento no ha vuelto

a ser usado por Platón. Los libros II-X están anudados al primero, de modo que forman parte del relato iniciado en éste.

A partir del encuentro, que narra Sócrates, entre éste y Polemarco, se sitúa la escena en casa del anciano Céfalo, padre de Polemarco, que era un meteco —o sea, un extranjero con residencia permanente en Atenas— que habitaba en El Pireo, puerto de Atenas, donde se concentraba la mayor parte de los metecos dedicados al comercio o a la industria. El trozo filosófico inicial de la obra nos lo presenta conversando con Sócrates acerca de la vejez, en sabroso diálogo imitado más tarde por Cicerón. En el momento en que Sócrates pone énfasis sobre el concepto de justicia, Céfalo se retira de escena y es sustituido como interlocutor por Polemarco. Pero la mansa aceptación por éste de las objeciones de Sócrates, que lo hacen contradecirse, desatan la ira de Trasímaco, quien irrumpe en escena de una manera que hace pensar en el momento en que, en el *Gorgias* 481b, Calicles desaloja del papel de interlocutor a Polo. Como allí Calicles, Trasímaco asume el punto de vista de un sofista oligárquico que justifica la ley del más fuerte. Presumiblemente se trata del maestro de oratoria que es criticado en el *Fedro*. Pronto Trasímaco es amansado por Sócrates y termina resignado a su derrota. Al término del libro I desaparece como interlocutor, aunque no sólo permanece presente, sino que su punto de vista es tenido en cuenta más de una vez en las argumentaciones en pro y en contra (cf. II 358a-e, 367-368, V 450a-b, VI 498c, VIII 545a, IX 590d). Hay otro personaje que interviene fugazmente en el libro I, Clitofonte, quien lo hace en favor de Trasímaco, y que en la vida real ha desempeñado un papel político en Atenas, especialmente en la revisión constitucional del año 411. En el libro I son mencionados también Nicérato —hijo del general Nicias—, Lisias y Eutidemo

—hermanos de Polemarco—, un discípulo del orador Isócrates, Carmántides, y los hermanos mayores de Platón, Glaucón y Adimanto; pero ninguno de ellos toma parte en la conversación. No obstante, a partir del libro II Glaucón y Adimanto se convierten en los únicos interlocutores de Sócrates. Al comienzo de ese libro, la fuerza de sus argumentos y el consiguiente desconcierto ficticio de Sócrates nos recuerdan las últimas objeciones de Simias y Cebes, en *Fedón* 84c-91c. Pero luego quedan reducidos al papel de interlocutores que, con su asentimiento, permiten a la argumentación avanzar o, con la manifestación de su incomprensión («no entiendo, Sócrates»), dan lugar a una aclaración importante. Son notables también algunas intervenciones suyas en las que Platón, tras decir con solemnidad algo relevante, se vale de ellos para expresar una chaplinesca autoironía (p. ej., en VI 509c: «¡Por Apolo! ¡Qué elevación demoníaca!»). A diferencia de los diálogos juveniles —incluyendo ahora entre ellos *Rep.* I—, los interlocutores de Sócrates no quedan confundidos por la argumentación de éste, sino que ponen su buena fe en intentar comprender las enseñanzas que los acercan a la verdad.

II. RESUMEN DEL CONTENIDO DE LA *REPÚBLICA*

LIBRO I

328c *Discusión preliminar sobre la vejez*

Céfalo: el carácter, no la vejez, es la causa de los males de que se quejan los ancianos; la riqueza puede ayudar al hombre sensato a ser justo.

331c *Céfalo: la justicia es la devolución de lo que se debe*

Sócrates: pero se puede devolver lo que se debe c justicia o no.

332d *Polemarco: es el beneficio a amigos y perjuicio a enemigos*

Sócrates: pero si se perjudica a un caballo, se le vuelve peor respecto de su excelencia *(aretḗ)*; dado que la justicia es la excelencia del hombre, al perjudicar a un hombre se lo vuelve más injusto, y así se haría justicia produciendo injusticia.

338c *Trasímaco: es lo que conviene al más fuerte*

Sócrates: pero así como un médico dispone no lo que le conviene a él sino lo que conviene al enfermo, el gobernante debe disponer lo que conviene a los gobernados. Cada arte aporta un beneficio particular: el del médico, la salud, el del mercenario el salario. Si el médico gana dinero al curar, no se beneficia con el arte médico sino con el arte del mercenario que añade al suyo. Así el que gobierna no obtiene ningún beneficio de su arte, sino de uno adicional.

348c *Trasímaco: la injusticia es excelencia y sabiduría*

Sócrates: pero en cualquier arte el sabio no trata de aventajar a otro que lo conoce, sino al que lo desconoce. Y el justo no quiere aventajar al justo, sino al no-justo. Por lo tanto es el justo quien se parece al sabio y bueno, no el injusto.

352d *La justicia es la excelencia del alma*

Cada cosa tiene una función *(érgon)* que sólo ella cumple o que ella es la que la cumple mejor. Las funciones del alma son atender, deliberar, etc., y su excelencia es la justicia, de modo que el alma justa cumplirá su función y vivirá bien, no así el alma injusta.

Libro II

357a *Glaucón: la justicia no es vista como un bien en sí mismo*

Bienes que deseamos por sí mismos, que deseamos por sus consecuencias y que deseamos por ambas cosas. La justicia es colocada por la mayoría en la segunda clase, como algo en sí mismo penoso, y sólo deseable por sus consecuencias.

358e *Glaucón: la justicia no es cultivada voluntariamente*

Los hombres sufren más al ser víctimas de injusticias que lo que disfrutan al cometerlas; por eso la justicia consiste en un acuerdo para no sufrir ni cometer injusticias. Sólo cultiva la justicia el que es impotente para cometer injusticia. Mito de Giges.

362d *Adimanto: es preferible la injusticia a la justicia*

Cuando los injustos son ricos pueden reparar cualquier delito y librarse de los males del más allá. Incluso se puede persuadir a los dioses.

• 368a *Sócrates: nacimiento del Estado sano*

Se buscará la justicia en el Estado *(pólis)* primeramente, y luego en el individuo. El Estado nace cuando el individuo no se autoabastece sino que necesita de otros, por lo cual se asocia con los demás. Estas necesidades son: 1) de alimentación, 2) de vivienda y 3) de vestimenta. Los expertos en cada actividad producirán para todos los demás, recibiendo a cambio los productos que necesitan. Se llevará una vida austera.

• 372d *Tránsito hacia el Estado enfermo*

Glaucón: una sociedad de cerdos no sería distinta. Sócrates: pues entonces habrá que añadir cocineros, médicos, músicos, modistas, etc. Será un Estado enfermo o lujoso, cuyo territorio debe agrandarse a costa del vecino: origen de la guerra y del ejército. El ejército debe ser profesional.

• 374e *Cualidades que deben tener los militares*

Serán seleccionados como militares o guardianes los que posean agudeza, rapidez, fuerza y valentía; deben ser mansos con sus compatriotas y feroces con sus enemigos.

• 376c *La educación de los guardianes. La música: los textos*

Hay que rechazar la mayoría de los mitos de Homero y Hesíodo, que presentan a los dioses como criminales o combatiendo entre sí.

379a *Pautas para hablar de Dios (peri theologías) en los textos*

Hay que representar a Dios tal como es: bueno, y por ende que no puede ser causa del mal. No ha de permitirse que los poetas presenten a dioses haciendo mal o transformándose: lo excelente no es susceptible de modificación; tampoco mintiendo, pues la verdadera mentira es odiada por dioses y hombres, y la mentira en palabras, que es útil a los hombres, no sería útil para un dios.

LIBRO III

386a *Pautas para hablar de los hombres en los textos*

Los poetas no deben presentar a los héroes lamentándose por la muerte; tampoco como presas de risas o ensalzando la buena mesa.

392c *Pautas para la dicción de la poesía*

La narración puede ser simple (ditirambos), por medio de imitación (tragedia, comedia) o por ambas cosas a la vez (épica). Los guardianes no deben hacer imitaciones, ya que cada uno es apto para una sola tarea. Pero si imitan, deben imitar sólo caracteres valientes, moderados, piadosos, etc. Usarán el tipo mixto de narrativa, con una parte breve de imitación.

398c *Pautas para las melodías*

Como las armonías han de adaptarse al texto, no serán quejumbrosas ni relajantes: las únicas aceptables son la doria y la frigia. No se necesitarán instrumentos de muchos sonidos.

399e *Pautas para los ritmos*

Sólo deben permitirse los ritmos que sean propios de un modo de vivir ordenado y valeroso; el pie y la melodía deben adecuarse al texto y no viceversa.

403c *La gimnasia y la medicina*

Debe cambiar el régimen de vida de los atletas actuales, que duermen demasiado; se excluirá el pescado y la carne hervida, pero sin estar pendiente del régimen. Sólo los ricos, que no cumplen una función en la socie-

dad, pueden pasarse el tiempo con los médicos; el artesano no tiene tiempo para tratamientos largos.

410b *Poder educativo de la gimnasia y la música*

Ambas educan el alma: la gimnasia, su lado fogoso *(thymoeidés)*, y si se combina con música, que cultiva la dulzura, produce, en lugar de la fuerza bruta, la valentía.

412b *Pruebas de los candidatos a gobernantes*

Los que gobiernen serán los que tengan la convicción *(dógma)* de que lo que deben hacer es siempre lo que más convenga al Estado. Tres clases de pruebas: 1) encargarlos de tareas que faciliten su olvido de esa convicción; 2) imponerles trabajos, sufrimientos y competencias, y 3) llevarlos a lugares terroríficos y luego a otros placenteros.

414 *Mito de las clases*

Todos los ciudadanos han sido criados y educados por la tierra, que es su madre y nodriza; por tanto, todos son hermanos entre sí. Pero en la composición de unos (guardianes gobernantes) entró el oro, en la de otros (auxiliares) la plata y en la de otros (labradores y artesanos) el bronce y el hierro. Puede darse el caso de que un hombre de oro genere uno de bronce, y que uno de hierro genere a uno de oro; en todos los casos hay que llevarlos al sector que les corresponde.

416a *Comunidad de los guardianes*

Para ser como perros de rebaño, no como lobos que devoren a las ovejas, los guardianes no deben contar con bienes privados, salvo de primera necesidad, y harán sus comidas en común.

LIBRO IV

419a *La felicidad de la clase gobernante y la sociedad*

Adimanto: los gobernantes, teniendo todo en su mano para ser dichosos, no podrán así disfrutar como los de otros Estados. Sócrates: no debemos mirar a la felicidad de los guardianes, sino a la de toda la sociedad.

· 421d *La pobreza y la riqueza de los ciudadanos*

No debe haber gente rica ni pobre, ya que, si es rica, no se ocupará de su trabajo, y si es pobre, no podrá realizarlo bien. Y si en una guerra se combate contra un Estado en que hay ricos y pobres, se les ofrecerá a éstos la fortuna de los ricos a cambio de su alianza, ya que en este Estado no interesa la riqueza.

427d *Las partes de la excelencia en el Estado*

Para saber si se halla la justicia en el Estado, bastará con examinar si están presentes las otras tres partes de la excelencia: la sabiduría *(sophía)* la moderación *(sōphrosýnē)* y la valentía *(andreía)*. El Estado es sabio no por el conocimiento de alguna cuestión particular, sino por el de su totalidad, que es el apropiado para la vigilancia que está presente en los guardianes. El Estado es valiente si lo es aquella parte suya que va a la guerra por su causa. El Estado es moderado cuando gobernantes y gobernados coinciden en quiénes deben gobernar: así la mejor parte gobierna a la peor.

· 432b *La justicia en el Estado bien fundado*

Es lo que resta para que el Estado alcance la excelencia: consiste en que cada uno haga lo que le corresponde en el Estado.

436a *Las partes del alma*

¿Están presentes en el individuo las mismas clases que en el Estado? ¿Hablamos de géneros distintos, cuando decimos que por medio de uno aprendemos, por otro somos fogosos y por otro anhelamos placeres?

436c *El principio de contradicción*

Una misma cosa no produce ni padece efectos contrarios en el mismo sentido, con respecto a lo mismo y al mismo tiempo; no debemos confundirnos cuando una cosa parece una y resulta múltiple.

437b *Las partes del alma* (continuación)

Si alguien tiene sed, es debido a la parte irracional *(alógiston)* y apetitiva *(epithymētikón)* del alma, pero puede no querer beber a causa del razonamiento *(logismós)*. La

fogosidad *(thymós)* pasa a veces por semejante a la apetitiva, pero cuando uno se encoleriza contra los propios deseos se ve que no es así; tampoco se identifica con la parte racional *(logistikón)*, ya que uno puede entusiasmarse irracionalmente y ser llamado al orden por la razón. Por tanto, son tres géneros distintos.

441c *Funciones de las partes del alma*

Así como el Estado es justo cuando las tres clases hacen cada una lo suyo, lo mismo con el individuo: al raciocinio corresponde mandar y a la fogosidad ser su servidor y aliado. El individuo es valiente cuando la fogosidad se atiene a lo prescrito por la razón, es sabio por la parte racional y es moderado por la amistad y concordia de estas partes entre sí.

Libro V

451d *Naturaleza y tareas de la mujer*

En cuanto a la naturaleza difieren entre sí un hombre carpintero y otro médico, no un hombre médico y una mujer médica: las dotes naturales están similarmente distribuidas en el hombre y la mujer; sólo difieren en que la mujer es más débil. Por lo tanto las mujeres deben realizar las mismas tareas que los hombres y recibir la misma educación.

457c *Comunidad de mujeres y de niños*

Ninguna mujer cohabitará en privado con un hombre; las mujeres serán comunes a todos los hombres. Por participar de las mismas tareas, llegarán a la unión sexual; se celebrarán matrimonios sagrados entre los mejores guardianes y las mejores guardianes. Los hijos serán comunes y no sabrán quiénes son sus padres; su educación será confiada a magistrados, separándose a los mejores.

462a *Carácter comunitario de la sociedad*

El mayor mal para el Estado es lo que lo divide y el mayor bien lo que lo une. Por ende, debe haber una comunidad de placer y dolor: todos los ciudadanos de-

ben poder regocijarse y entristecerse por las mismas cosas (por decir todos 'mío' a lo mismo).

469b *La esclavitud y las luchas entre griegos*

Los griegos no harán esclavos a otros griegos, sino sólo a los bárbaros. En las guerras entre griegos no se despojará a los cadáveres, excepto de sus armas, y éstas no serán ofrendadas en los templos; no depredarán los campos ni incendiarán las casas de los vencidos.

471c *Glaucón: ¿es posible que tal organización política exista?*

Sócrates: se ha indagado qué es la justicia y el hombre justo para proponerlos como paradigmas para nuestros actos, no para demostrar que su existencia es posible. La praxis alcanza siempre menos la verdad que las palabras. Más bien hay que demostrar cómo se puede fundar el Estado más próximo al descrito. La condición es que los filósofos reinen en los Estados o los gobernantes filosofen.

474b *El filósofo*

Los que aman algo lo aman en su totalidad y no en una parte; así el 'amante de la sabiduría' *(philósophos)* es aquel que gusta de todo estudio, sin hartarse nunca. Pero hay que distinguir el 'verdadero filósofo' del que es 'parecido a un filósofo'.

475e *Los filósofos y las Ideas*

Lo Bello, lo Justo, lo Bueno y todas las Ideas son una cada una, pero, al aparecer en comunión con acciones, cuerpos y unas con otras, cada una parece múltiple. Los verdaderos filósofos, a diferencia de los parecidos a filósofos, no confunden la Idea con las cosas que de ella participan.

476d *El objeto del conocimiento y el objeto de la opinión*

El que conoce, conoce algo que es *(ón)*, no puede conocer lo que no es *(mē ón)*. A lo que es corresponde el conocimiento científico *(epistḗmē)*, a lo que no es corresponde la ignorancia. También el que opina debe opinar sobre algo y no sobre lo que no es, pero la opinión *(dóxa)* es algo más oscuro que el conocimiento y más claro

que la ignorancia, y por ende corresponde a algo intermedio entre lo que es y lo que no es: la multiplicidad, p. ej., de cosas bellas es algo intermedio entre la esencia *(ousía)* y el no ser *(tò mè einai)*. Los que gustan de ella son amantes de la opinión *(philódoxoi)*, no filósofos.

LIBRO VI

486a *El alma filosófica*

El alma filosófica suspira siempre por la totalidad íntegra de lo divino y de lo humano. Desde temprano es justa y mansa, bien dotada de memoria y facilidad de aprender.

487d *Dificultades del ejercicio de la verdadera filosofía*

Cuando las cualidades del alma filosófica (valentía, moderación, etc.) se nutren mal, arrancan al alma de la filosofía. Los que corrompen a los filosófos no son los sofistas sino los acusadores de éstos, que son los más grandes sofistas: la multitud en la asamblea, teatro, etc. Los sofistas no enseñan privadamente otra cosa que las convicciones que la multitud se forja cuando se congrega. Son muy pocos los que tratan dignamente con la filosofía, y, al no ver nada sano en la política, se alejan de ésta.

497a *La juventud y la filosofía*

Cuando los adolescentes abordan la filosofía, al llegar a su parte más difícil, la relativa a los conceptos abstractos *(tò perì toùs lógous)*, la abandonan. En la adolescencia hay que darles una educación apropiada a la edad, y, sólo cuando la fuerza corporal declina, hacerlos ocuparse de la filosofía.

499e *Posibilidad de persuadir a la multitud*

La multitud está mal dispuesta con la filosofía porque nunca ha visto un filosófo como el descrito, pero se le puede persuadir de que lo dicho es verdad.

502c *El objeto del estudio supremo*

Hay que probar a los guardianes en la práctica de los estudios superiores, para ver si son capaces de lle-

gar hasta el objeto del estudio supremo, la Idea del Bien, que es algo superior a la justicia.

506c *Alegoría del sol*

Las cosas múltiples son vistas, las Ideas pensadas. Lo que es el sol en el ámbito visible respecto a la vista y de lo que se ve, es la Idea del Bien en el ámbito inteligible *(noētòs tŏpos)* respecto del intelecto *(noûs)* y de lo que se intelige, o sea, de las Ideas. Así como el sol aporta a las cosas visibles la propiedad de ser vistas y también su vida, así la Idea del Bien confiere a las Ideas el poder de ser conocidas pero además el existir *(tŏ eînai)* y la esencia *(ousía)*, aunque ella misma no sea esencia sino que esté más allá de la esencia.

509d *Alegoría de la línea*

Dividida una línea en dos secciones desiguales, y cada una de ellas en otras dos, tendremos, en la sección visible, una subsección de imágenes (sombras, reflejos) y otra de la cual en la primera hay imágenes (seres vivos, artefactos). A su vez, en la primera subsección de la parte inteligible, el alma se sirve de supuestos *(hypothéseis)*, sin marchar hasta un principio) *(archḗ)* sino hacia la conclusión. En la otra subsección parte de supuestos, pero avanza por medio de Ideas hasta llegar al principio no supuesto *(anypòthetos archḗ)*. La sección visible se conoce mediante la opinión y, dentro de ella, la subsección de imágenes por lá conjetura *(eikasía)* y la otra por la creencia *(pístis)*; la sección inteligible es conocida mediante la inteligencia *(noûs)*: dentro de ella la subsección inferior mediante el pensamiento discursivo *(diánoia)*, la superior por el intelecto *(noûs)*.

Libro VII

517b *Alegoría de la caverna*

La caverna es el ámbito visible en que vivimos y el fuego en ella es el sol: afuera está el ámbito inteligible, las Ideas, y el sol es la Idea del Bien. El arte de volver el alma desde las tinieblas hacia la luz es la educación.

Los gobernantes, una vez educados de ese modo, deben gobernar.

522c *Estudios del filósofo: 1) aritmética*

Para escapar al ámbito del devenir *(génesis)* y captar la esencia el guardián debe estudiar aritmética, que eleva el alma y la obliga a discurrir *(dialégesthai)* sobre los Números en sí.

526c *2) geometría plana*

Aunque los geómetras hablan de 'cuadrar', 'aplicar', etc., como si sus discursos apuntaran a la praxis, la geometría se dirige al conocimiento de lo que es siempre.

528a *3) estereometría*

El estudio del sólido en sí mismo ha sido emprendido hasta ahora débilmente; el Estado debe promoverlo.

528e *4) astronomía*

No hay que ocuparse de ella con la vista, ni aunque se mire hacia arriba, sino con la inteligencia: los astros que se ven sólo sirven como ejemplos para el estudio de los que no se ven, en su velocidad, figura y relaciones verdaderas.

530d *5) armonía*

Lo mismo en el caso de la teoría matemática de la música: a partir de los acordes que se oyen hay que elevarse al examen de los números armónicos y de los que no lo son, lo cual es útil para la búsqueda de lo Bello y lo Bueno.

531d *La Dialéctica, estudio supremo*

Los estudios anteriores sólo son un preludio a la dialéctica, que sólo pueden alcanzar los capaces de dar y recibir razón de la esencia. Tal como el prisionero llega al término de lo visible cuando puede ver el sol, el dialéctico arriba al término de lo inteligible cuando contempla la Idea del Bien. El método dialéctico es el único que marcha hasta ella cancelando los supuestos.

533e *Retorno a la alegoría de la línea: ordenamiento epistemológico*

El conocimiento relativo a las cuatro subsecciones son: ciencia *(epistêmê)*, pensamiento discursivo, creencia

y conjetura; a estas dos en conjunto, opinión, y a las dos primeras en conjunto, inteligencia *(nóēsis)*. Esta se refiere a la esencia, y la opinión al devenir. Esencia: devenir :: inteligencia: opinión, y a su vez ciencia: creencia pensamiento discursivo: conjetura.

534b *Formación de los dialécticos*

Estudiarán desde niños. A los veinte años se elegirá a los más inteligentes y durante diez años se les hará tener una visión en conjunto *(sýnopsis)* de lo que en forma dispersa estudiaron cuando niños. A los treinta años se seleccionará a los más capaces de prescindir de los sentidos y de marchar hacia lo que es en sí, y se les hará descender a la caverna para ejercitarse en todo tipo de trabajo. A los cincuenta se los forzará a contemplar la Idea del Bien, y a, tomandola como paradigma, alternarse durante el resto de sus vidas en el gobierno del Estado.

LIBRO VIII

543c *Las cinco clases de constituciones políticas*

El régimen correcto es el descrito, la aristocracia. Hay cuatro regímenes *(politeíai)* deficientes: la timocracia o timarquía, la oligarquía, la democracia y la tiranía. Y hay otros tantos tipos de hombres, de cuyo comportamiento nacen aquéllos.

545d *La corrupción del mejor Estado (discurso de las Musas)*

Ni siquiera los mejores guardianes podrán controlar por completo la fecundidad y esterilidad ajustándose al 'número geométrico total'; de este modo se procreará en momentos no propicios y nacerán niños no favorecidos por la naturaleza, que serán inferiores a sus padres, y cuando les toque gobernar descuidarán la música y la gimnasia. Así surge la timocracia.

547d *La timocracia*

Llegarán al gobierno hombres más fogosos y más aptos para la guerra que para la paz. Lo que prevalece

en este régimen, con la fogosidad, es el deseo de imponerse y ser venerado.

548d *El hombre timocrático*

Ajeno a las Musas, ama el poder y los honores, de joven desdeña la riqueza, mas no de adulto. Es hijo de un padre bueno que vive en un Estado mal organizado, y que alienta en él lo racional. Pero su madre y criados cultivan en él lo apetitivo, pues anhelan tener más riqueza y poder y critican a su padre. En este conflicto llega a un compromiso, y cede el gobierno de si a lo fogoso.

550c *La oligarquía*

Régimen basado en la tasación de fortunas; en él mandan los ricos. Surgen porque los hombres que ansiaban honores terminan por volverse amigos de la riqueza y llevar a los ricos al gobierno. Son en realidad dos Estados: uno de los ricos y uno de los pobres.

553a *El hombre oligárquico*

El hijo del hombre timocrático primero imita a su padre, pero, al verlo luego procesado y privado de su fortuna, deja de lado la ambición y fogosidad que prevalecían en su alma y se vuelve hacia el lucro. Su parte racional sólo mira cómo acrecentar su riqueza. Reprime los deseos de placer para no gastar su fortuna.

555b *La democracia*

Surge cuando los pobres ven que los gobernantes oligárquicos no valen nada y que sólo gobiernan por debilidad. En este régimen abunda la libertad de palabra y de hacer cada uno lo que le da la gana.

558c *El hombre democrático*

Hay deseos necesarios, que hay que satisfacer para no morir, y deseos innecesarios. En el hijo del hombre oligárquico se produce una pugna entre ambos tipos de deseos. Si ninguno de ambos tipos es auxiliado desde fuera, el hombre democrático vive de un modo que no es contrario a la libertad ni a toda norma.

· 562a *La tiranía*

El deseo insaciable de libertad pierde a la democracia (como el deseo insaciable de riqueza pierde a la oligarquía). Los ricos que son despojados de su fortuna luchan contra el pueblo; éste pone a su cabeza un individuo que se desembaraza violentamente de sus enemigos. Al principio, el tirano libera de deudas a los pobres y les da tierras, pero, cuando se reconcilia con algunos enemigos y extermina a los demás, promueve guerras para mostrarse como conductor y para que los impuestos empobrezcan a los ciudadanos y no puedan ocuparse de conspirar contra él. Se llenará de enemigos, y será odiado por muchos.

LIBRO IX

571a *El hombre tiránico*

En el hijo del hombre democrático hay deseos reprimidos, que, a más de innecesarios, son contrarios a toda norma; los forjadores de tiranos estimulan éstos; así las opiniones morales anteriores son sometidas por otras que, cuando está interiormente regido de modo democrático, sólo se liberaban durante el sueño; no se arredrará ante crimen alguno.

576b *Primera prueba de la superioridad del justo sobre el injusto*

El hombre tiránico es el más injusto y, si llega a gobernar solo mucho tiempo, es el más desdichado: es el que menos hace lo que quiere; está forzado a la adulación y al servilismo.

580d *Segunda prueba*

Según la parte del alma que predomine, hay tres tipos de hombres: el filósofo, el ambicioso y el amante del lucro. Subyacentes a cada uno de estos tipos hay tres clases de placeres. El filósofo es el que mayor experiencia tiene en estas tres clases. Por lo tanto, su modo de vida es el más agradable.

583b *Tercera prueba*

El estado en que no se sufre es intermedio entre el placer y el dolor. Pero cuando se ignora el verdadero placer se toma por placer la cesación del dolor. Cuando el alma sigue a la parte filosófica, cada una de las partes hace lo que le corresponde y obtiene los placeres que le son propios. El hombre tiránico, en cambio, somete la parte racional a la apetitiva. Por ende, el tirano vive del modo más desagradable y el rey del más agradable. El tirano está alejado del verdadero placer en una cantidad que es el triple del triple.

588b *La justicia es más ventajosa que la injusticia*

El que comete injusticia esclaviza lo mejor de sí, y, si la oculta y no la expía, se vuelve más perverso.

Libro X

595a *La poesía imitativa alejada de la verdad*

Hay muchas camas, pero una sola Idea de Cama, mirando a la cual el artesano fabrica las camas múltiples; y a su vez el pintor hace otra cama, aunque no una cama real. Hay, pues, tres camas: 1) la que existe en la naturaleza y que es creada por el 'productor de naturalezas' *(phytourgós)*, o sea, Dios; 2) la que hace el artesano *(dēmiourgós)*, o sea, el carpintero; 3) la que hace el pintor, que es el imitador. Y no la imita como es, sino como le parece según de dónde la mire. Lo mismo los poetas: son imitadores de imágenes de la excelencia, sin acceder a la verdad.

602c *La poesía cultiva la parte inferior del alma*

Una misma magnitud parece distinta según de dónde se la vea, perturbando así al alma. A esta perturbación se opone la parte racional, que es, por lo tanto, distinta y superior a la parte perturbada. En esta y otras luchas interiores del alma, la poesía colabora con la parte inferior, que es la preferida por los poetas para imitar.

608c *La inmortalidad del alma*

El mal de una cosa es lo que la corrompe. Pero los males del alma (la injusticia, la cobardía, etc.) no la destruyen. Nunca la perversión de una cosa destruye a otra, sino sólo la propia perversión. De modo que si los males propios del alma no la pueden destruir, menos aún podrán los males propios del cuerpo, que son ajenos al alma. Y si el alma no perece ni a causa de un mal propio ni de uno ajeno, es inmortal.

612b *Las recompensas del justo*

Aunque la justicia vale en sí misma y no por sus consecuencias, goza de la mejor reputación entre los dioses y hombres; pues a los dioses no se les escapa quién es justo y quién injusto. Y si el justo es amado por los dioses, le sucede lo mejor, en vida o tras la muerte. Lo mismo con los hombres: tarde o temprano reconocen la justicia del justo.

614b *Mito de Er*

Tras morir, las almas son juzgadas y, según eso, pasan mil años de castigo bajo tierra o mil de deleites en el cielo. Y al prepararse para renacer, no es elegida cada alma por el demonio que guía a su destino, sino que ellas mismas escogen sus demonios. Deben elegir entre modos de vida muy distintos, y luego su demonio debe conducir su ejecución. En la elección pesan los hábitos de la vida anterior. En estos modos de vida no hay ningún rasgo del alma, porque ésta cambia según el modo de vida elegido: en eso radica su riesgo.

III. TRES TEMAS DE LA *REPÚBLICA*

1. *La teoría de las Ideas y los conceptos universales*

Que la teoría de las Ideas ha surgido a partir de una problemática moral de origen socrático, ya fue indica-

do por primera vez por Aristóteles, en testimonios, por lo demás, dudosos (*Met.* I 6, 987b y XIII 4, 1078b), pero en ese punto confirmados por los diálogos juveniles de Platón. En éstos se destaca, frente al relativismo imperante en la Atenas del siglo v a. C., la búsqueda de un patrón supraindividual que pueda dar normas a los actos. Sócrates simbolizaba este patrón supraindividual en el Apolo délfico que respondía a las consultas de individuos y de gobiernos sobre lo que debía hacerse. En efecto, la pregunta sobre qué es la valentía (*Laques* 190d), la moderación (*Cármides* 159a), la piedad (*Eutifrón* 5d), etc., que también Jenofonte pone en boca de Sócrates, aparece como genuinamente socrática, y no remite a un universal abstracto, como lo entendió Aristóteles, sino más bien a la realidad divina, en comunicación con la cual —en el reconocimiento de la propia ignorancia y en el acatamiento de los mandatos divinos— se genera la cualidad moral de nuestros actos, con lo cual Dios viene a ser la fuente de la perfección o excelencia *(aretḗ)* humana.

Ciertamente, en los diálogos juveniles, Platón no dice que sea divina, y muy pocas veces que sea realidad (*ousía: Eut.* 11a, *Hipias Mayor* 302c), pero sí insiste en que se trata de un patrón supraindividual, y así no acepta que el interlocutor conteste con la mera referencia a una instancia particular como «valentía es permanecer en el puesto enfrentándose al enemigo, sin huir» (*Laques* 190e), «piadoso es lo que ahora hago» (*Eut.* 5d), «bello es una virgen bella» (*Hip. Ma.* 288a). No por eso es en Platón un concepto universal, ni siquiera al elaborar sobre esa base la teoría de las Ideas [2].

---

[2] Cf. C. Ross, *Plato's Theory of Ideas* (2.ª ed., Oxford, 1953), página 225, y la crítica de R. S. Bluck en *Plato's Phaedo* (Londres, 1955), Apéndice VII, págs. 174-181.

A no dudarlo, la pregunta por la valentía pide decir «qué es lo mismo en todos esos casos» (*Laques* 191e, cf. *Eut.* 5d), o sea, lo común a todas las instancias particulares a las que damos el nombre de 'valientes'. Pero si esto se interpreta a la manera del universal aristotélico, como una característica que *se halla efectivamente* en cada una de esas cosas particulares, se malentiende el pensamiento socrático-platónico, ya que para éste, por ejemplo, la acción de Eutifrón de denunciar a su padre no es de ningún modo piadosa, por lo cual la universalización de actos como ése no podría resultar nunca en la piedad. Es probable que, en esa primera etapa de Platón, lo piadoso, lo justo, etc., fueran simplemente ideales éticos, como decía Stenzel [2bis]. Conviene notar, no obstante, que el inmediato antecedente de tales patrones morales era el dios socrático, y que, en la etapa siguiente de Platón, tales valores o cualidades forman el ámbito de lo divino, por lo cual cabe dudar de si la etapa juvenil ha quebrado en ese sentido la continuidad.

Si es correcta nuestra interpretación de que el patrón supraindividual para Sócrates era el dios, al obedecer cuyas prescripciones perfeccionamos nuestra alma, esta concepción había de estar subyacente en la tesis platónica juvenil de la excelencia o *aretḗ* —cuyas caras eran la justicia, la piedad, etc.—, sin reflexiones sobre su *status* ontológico: por esa fe en lo absoluto se racionalizaba la paradigmaticidad en la esfera ética, no su condición ontológica. Y en ese sentido, análogamente al dios socrático, lo piadoso en sí (donde el «en sí», *autó*, subraya el contraste con las instancias particulares) es de algún modo la causa de que los actos humanos sean piadosos: éstos tienden a ser como lo pia-

---

[2bis] *Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik* (2.ª ed. reproducida de la de 1931, Darmstadt, 1961), pág. 15. Cf. la crítica de Bluck, *op. cit.*, Ap. VIII, págs. 184 y 186.

doso en sí, podríamos decir parafraseando una terminología posterior en Platón.

Claro que allí opera también otro tipo de ejemplaridad, que tiene que ver con el lenguaje y su poder denominador. En efecto, Eutifrón dice que su acción es 'piadosa', mientras Meleto afirma que la conducta de Sócrates es 'impía'; y se trata de poner coto a este arbitrario uso del lenguaje, que constituye uno de los pilares del relativismo sofista. Por eso dice Platón: «Enséñame qué es la forma específica *(idéa)* misma [de lo piadoso], a fin de que, dirigiendo la mirada hacia ella y sirviéndome de ella como paradigma, pueda yo *decir* que es piadoso aquello que sea de esa índole en lo que tú o cualquier otro hace» (6e). Pues está claro que ni Eutifrón ni Meleto, al usar términos como 'piadoso' e 'impío', dirigen su mirada a un patrón supraindividual que funcione como paradigma. Y que esto no es una instancia general o universal ya lo dice el uso del vocablo 'paradigma'. Se trata del paradigma del lenguaje correcto, pero es paradigma del lenguaje porque antes lo es de la conducta moral.

Cabe objetar que aquí, de todos modos, estamos frente a algo universal; pues no se trata de una universalidad formada a partir de actos como los de Eutifrón, pero sí de una formada a partir de actos como los de Sócrates y de todos aquellos —por pocos que sean— que actúan teniendo lo piadoso en sí como paradigma. Pero naturalmente sólo es posible saber cuáles son los actos realmente piadosos una vez conocido lo piadoso, y no al revés. (Y de todas maneras lo piadoso es siempre trascendente a los actos piadosos, ya que no es una instancia resultante de ellos sino su modelo.) Hay, pues, un lenguaje correcto y un lenguaje incorrecto. El lenguaje correcto es el que atiende a la realidad (*ousía;* cf. *Crátilo* 388b-c).

Contrariamente a lo que nosotros esperaríamos, sin embargo, al llegar a su teoría de las Ideas, en *Fedón* y *República*, Platón se inclina por una concepción menos socrática[3] del lenguaje: «hay muchas cosas bellas, muchas buenas, y así, con cada multiplicidad, decimos que existen y las distinguimos con el lenguaje» (*Rep.* VI 507b). De este modo, Platón se atiene ahora al uso común del lenguaje, y mentando una universalidad formada a partir de cosas no realmente piadosas, justas, etc., sino simplemente cosas a las cuales damos el nombre de piadosas, justas, etc., aunque a veces no nos parezcan piadosas, ni justas, etc. ¿A qué se debe este cambio en el pensamiento platónico? Precisamente al nacimiento de la teoría de las Ideas, anudada al surgimiento de una problemática epistemológica.

¿Cómo se conoce lo piadoso en sí, lo bello en sí? Si la mayoría de la gente confunde lo bello con las cosas bellas y lo piadoso con los actos piadosos, es porque la vía cognoscitiva hacia lo bello y lo piadoso no es la misma que la que conduce a las cosas bellas y piadosas, y sin duda más difícil. Pero a estos objetos en sí podemos acceder con la inteligencia *(noûs)*, mientras que los sentidos y la opinión *(dóxa)* que se basa en ellos sólo nos permiten tomar contacto con instancias particulares. Aquí sí, en forma explícita, se plantea la cuestión ontológico-existencial: los objetos del conocimiento deben existir, puesto que no es posible conocer lo que no es; pero no han de tener la misma entidad que los sensibles, ya que éstos se presentan de modo diverso y continuamente cambiante, mientras aquéllos aparecen como permanentes e idénticos a sí mismos. La mayor claridad cognoscitiva de los objetos «inteligibles» correspon-

[3] En efecto, Sócrates reservaba, por ejemplo, el nombre de 'juez' a quien realmente hacía justicia, no a todos los que lo juzgaron (*Apología* 40a, cf. 18a).

de a una superioridad ontológica: son *lo que es realmente (tò óntōs ón), lo que es plenamente (tò pantelôs ón)* y, en fin, lo único que merece el nombre de «realidad» o «esencia» *(ousía)*. La realidad de los objetos «opinables» no es negada, pero sí devaluada: se hallan en un ámbito intermedio entre el ser y el no ser, entre la realidad y la nada: son *lo que se genera* y *lo que deviene* (para ambos casos *tò gignómenon)*, y nunca alcanzan a ser verdaderamente, por lo cual, más que el nombre de «realidad», merecen el de «devenir» o «génesis» *(génesis)*. Además, los objetos «inteligibles» reciben la denominación de «lo divino e inmortal» (nombres ya de lo *ápeiron* de Anaximandro en 12 B 3), mientras los «opinables» constituyen «lo humano y mortal»[4].

Es asunto de discusión si Platón situó a estos dos tipos de objetos en mundos distintos, los opinables en éste y los inteligibles en el más allá. Platón mismo nunca habla de dos mundos distintos al referirse a ambos tipos de objetos: en *Rep.* VI-VII contrasta un «ámbito inteligible» *(noētòn tópon)* con uno «visible» u «opinable»[5]; ciertamente en el *Fedro* 247c menciona un «ámbito supracelestial» *(hyperouránion tópon)* como morada de la «realidad que realmente es», pero dentro de un mito. Y dentro de otro en el *Fedón* 74a-76c dice que el hombre ha adquirido el conocimiento de las Ideas antes de nacer, cuando aún no poseía cuerpo[6]: una explicación del carácter *a priori* —esto es, independiente

---

Séanos permitido aquí mezclar la diferenciación del *Fedón* 80a-b (donde, en rigor, no se habla de lo 'opinable' sino de lo 'no-inteligible', *anóēton*) con la de *Rep.* V 478a-e.

[5] En realidad Platón nunca habla del «ámbito opinable», pero en la alegoría de la línea divide ésta en una «sección inteligible» y en otra «opinable» (VI 510a, VII 534c).

[6] Hemos intentado una desmitologización de esos pasajes en 1968, en *El «Fedón» de Platón* (3.ª ed., Buenos Aires, Eudeba, 1983), págs. 63 y sig.

de la experiencia sensible— del conocimiento intelectual, a la que nunca más volvió a recurrir. En cambio, en su propia desmitologización de la caverna, Platón dice que, una vez arribado el filósofo al ámbito inteligible y contemplada la Idea del Bien, se le forzará a «descender junto a los prisioneros», en lugar de lo que ahora hace, esto es, quedarse contemplándola, «como si ya en vida estuviera residiendo en la Isla de los Bienaventurados» (*Rep.* VII 517b-519d).

Ahora bien, no sería extraño que, en este giro dado en la madurez a su concepción de la juventud, haya influido el contacto profundo que con la matemática ha tenido presumiblemente a través de Arquitas en su viaje a Italia. Porque indudablemente los objetos matemáticos le ofrecían toda una esfera extramoral a la que podía tener acceso con el intelecto, y que no podía derivar de la multiplicidad sensible. Cuando pensamos el cuadrado matemático, lo pensamos perfecto, de un modo que no hallamos en ningún objeto cuadrado existente ni en el mejor cuadrado que dibujamos; o para decirlo con otro ejemplo que Platón pone antes que el del cuadrado, el conocimiento que tenemos de la igualdad matemática no proviene de cosas concretas que vemos como iguales (leños, piedras, etc.), sino de lo Igual en sí, a lo cual deben aquéllas que se las llame 'iguales' Las cosas en sí (o «Ideas», como se suele denominar lo que era la verdadera realidad para el Platón maduro, que sigue usando los términos *idéa* y *eîdos*, pero no ya como «forma específica») incluyen ahora, pues, objetos matemáticos, además de valores morales. Pero, una vez ampliado de ese modo su ámbito, encontrándose en las cosas en sí lo que se atiende para denominar a las cosas concretas, ya resultaba inevitable extender poco a poco ese mismo carácter a todos los objetos designados en el lenguaje (mediante adjetivos, sustantivos o verbos). Así en el *Fedón* se habla de la Grandeza, la Salud, la

Fuerza (65e), la Unidad y la Dualidad (101c), etc. En *Rep.* X 596a-b se añaden Ideas de artefactos, como la Mesa y la Cama; y en la revisión crítica del *Parménides* se nos informa que Platón ha tenido dudas en aceptar Ideas tales como las de Hombre, Fuego y Agua, y ha tendido a rechazar Ideas de Pelo, Basura y Fango (130c), pero que debía marchar en esa dirección.

De aquí resulta comprensible que Platón preste ahora mayor atención al lenguaje vulgar y acepte que sea a partir de éste que se da la referencia hacia Ideas, puesto que el ensanchamiento del ámbito de Ideas se ha originado en el examen del lenguaje ordinario, y ya no responde, como antes, a un idealismo puramente ético.

De cualquier manera, las Ideas no son, tampoco ahora, conceptos universales hipostasiados —como creyó Aristóteles—, resultantes de una inducción practicada en todas las cosas que reciben el mismo nombre. No se llega a la Idea del Cuadrado buscando características comunes a todos los cuadrados que vemos, sino, a la inversa, se dibujan cuadrados mirando al Cuadrado en sí, y lo mismo con todos los objetos de la naturaleza y los fabricados por el hombre [7]. Es decir, se confiere carácter ético a todo el devenir, que adquiere así un signo marcadamente teleológico. Para explicar esto y proveer de una mayor unidad al ámbito de las Ideas, Platón destaca de entre ellas la del Bien, que hasta entonces sólo había tenido carácter moral, y que pasa a ostentar una posición metafísicamente privilegiada. En el *Fedón* se hablaba de «lo bueno común a todas las cosas» (98a), «lo bueno y necesario que en verdad conecta y conserva todo» (99c). De aquí se pasa a la Idea

---

Nótese la diferencia entre «la Cama en sí» de *Rep.* X y el *Crátilo* 389a-c, donde aún *eîdos* e *idéa* significan «carácter» o «forma específica»: el carpintero fabrica una lanzadera mirando a «aquello que por naturaleza sirve para tejer» —es decir, su función—, y así «aplica la misma forma específica» a todas las lanzaderas que fabrica.

del Bien, que en la alegoría del sol provee a las Ideas de su existir y de su esencia, «aunque el Bien no sea esencia (*ousía*), sino algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto a dignidad y potencia» (VI 509b). Al decir Platón que el Bien está más allá de la *ousía* quiere indicar una jerarquización ontológica, aunque es evidente que la expresión literaria con que la señala no le satisface, ya que en seguida hace un comentario irónico y nunca más toca el punto.

¿En qué sentido el Bien confiere a las Ideas el ser y la esencia? Aquí nos atrevemos a sugerir que, si no fuera por la Idea del Bien, las Ideas sí se habrían convertido en universales (como de hecho pasaron de algún modo a serlo, al suprimirse la Idea del Bien en los diálogos de vejez). La Idea del Bien significa fuente de perfección de las demás Ideas. Gracias a ella, las Ideas son Ideas, existen como tales y son lo perfecto en cada caso, aquello a lo cual aspiran las cosas particulares.

2. *La Dialéctica en la alegoría de la línea*

El hecho de que las alegorías del sol, de la línea y de la caverna sean presentadas una inmediatamente después de la otra, así como el que las tres contengan una comparación del ámbito visible con el ámbito inteligible, conspiran contra la percepción de los distintos enfoques que Platón hace en cada caso, e inducen así a considerar la alegoría de la línea como ontológica, es decir, referida primordialmente a objetos o entidades metafísicas, a similitud de la del sol, en lugar de epistemológica o referida a formas del conocimiento. Sin duda ya en la alegoría del sol hay un aspecto epistemológico, puesto que se distingue lo visible y sensible en general de lo inteligible. Pero el núcleo de esa alegoría es metafísico: el papel de la Idea del Bien es el de dadora del

ser y de la eseocia. Sobre los modos de conocer uno y otro ámbito no se extiende allí Platón, sino que le basta con la caracterización general de que la vista en un caso y el intelecto *(noûs)* en el otro son los poderes u órganos del conocimiento.

La situación cambia en la alegoría de la línea. La línea está dividida en dos secciones y cada una de éstas en dos subsecciones, a cada una de las cuales corresponde un modo de conocimiento: inteligencia, pensamiento discursivo *(diánoia)*, en el ámbito inteligible, creencia *(pístis)* y conjetura *(eikasía)* en el ámbito visible. Y en cuanto al ámbito inteligible, oímos hablar en él de ciencias como las Matemáticas y la Dialéctica, y de hecho el propósito primordial de la alegoría parece ser la delimitación de la Dialéctica respecto de las Matemáticas. Este propósito reaparece en la alegoría de la caverna, aunque allí el motivo central resulta ser pedagógico y político.

Las interpretaciones ontologizantes de la alegoría de la linea tienden a considerar a las dos secciones y cuatro subsecciones de éstas como pobladas por distintas clases de seres, la segunda de las cuales correspondería a las «entidades matemáticas intermedias» aludidas por Aristóteles en diversos pasajes, como, por ejemplo, *Met.* I 6, 987b: «al lado de las cosas sensibles y de las Ideas, [Platón] afirma que existen las cosas matemáticas *(tà mathēmatiká)*, diferentes, por un lado, de las cosas sensibles, en que son eternas e inmóviles, y, por otro, de las Ideas, en cuanto son una pluralidad de cosas semejantes, mientras que para cada cosa hay una sola Idea». Esta interpretación —sostenida entre otros por James Adam— no se apoya, ciertamente, en ninguna expresión platónica referida a la segunda subsección de la línea, sino básicamente en dos hechos: 1) el de que en la tercera subsección se habla de «los animales que viven en nuestro derredor, así como todo lo que crece, y también

el género íntegro de cosas fabricadas por el hombre» (510a), es decir, de objetos o seres, y 2) el de que el pensamiento discursivo *(diánoia)*, propio de la segunda subsección, es caracterizado como «algo intermedio entre la opinión y la inteligencia» (511d)[8].

Ahora bien, el carácter de «intermedio» que Platón asigna a un modo de conocimiento como la *diánoia* no permite de ningún modo inferir que el objeto respectivo sea una entidad intermedia entre los objetos de los otro dos modos, sino sólo que configura un enfoque epistemológicamente distinto. Es cierto que Platón da ejemplos de objetos de conocimiento de la tercera subsección, a saber, los seres vivos y los artefactos, y los de la cuarta subsección, las sombras de los objetos de la tercera y sus reflejos, o sea, las «imágenes». Pero al pasar a la sección inteligible habla de un modo distinto: «en una parte [o sea, en la segunda subsección], el alma, sirviéndose de las cosas antes imitadas como si fueran imágenes, se ve forzada a indagar a partir de supuestos, marchando no hasta un principio sino hacia una conclusión; en la otra parte [esto es, en la primera subsección], avanza hasta un principio no-supuesto partiendo de un supuesto, y sin recurrir a imágenes —a diferencia del otro caso—, efectuando el camino con Ideas mismas y por medio de Ideas» (510b). Como no se mencionan objetos específicos de cada subsección de la parte inteligible, el texto da lugar para que se interprete, con Natorp, que las *hypothéseis* o supuestos sean Ideas y éstas correspondan por lo tanto a la segunda subsección; o bien, con Kurt von Fritz, a que *el* principio no-supuesto sean *las* Ideas y éstas correspondan a la

---

[8] Cf. Adam, *The Republic*, II, Apéndice I al libro VII, págs. 159-163. Una discusión de este tópico se halla en H. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley, 1945, págs. 75-78. Cf. también Ross, *Plato's Theory of Ideas*, págs. 59-67, y J. E. Raven, *Plato's Thought in the Making*, Cambridge, 1965, págs. 155 y sigs.

primera subsección (y los objetos de la segunda serían imágenes de los de la primera), afirmación que por cierto no hace Platón)[9].

Que el «principio no-supuesto» no sea todas las Ideas, sino sólo una, la del Bien, no lo dice solamente el singular, sino el pasaje epistemológico de la alegoría de la caverna, VII 533b-534a, que es el exacto equivalente de lo dicho en la de la línea, como lo atestiguan los términos usados: «supuestos», «principio», «Dialéctica», «dar cuenta», etc. En cuanto a los «supuestos», el mismo Platón suministra ejemplos: «lo impar y lo par, las figuras y tres clases de ángulos» (510c). Pues bien, *estas cosas son para Platón cosas en sí, Ideas,* aunque el matemático no se percate ni le interese. El matemático habla del cuadrado y de la diagonal que dibuja, dice Platón, pero piensa en el Cuadrado en sí y la Diagonal en sí (510d-e), o bien en los Números en sí (VII 526d); no los piensa, por cierto, como cosas en sí, sino, sin preocuparse por su *status* ontológico, por el cuadrado perfecto y la diagonal perfecta, a los cuales el cuadrado y la diagonal dibujados imitan defectuosamente. La palabra ***hypóthesis***, «supuesto», indica siempre en Platón un ocultamiento, un enmascaramiento de algo, en este caso de la Idea, bien que el matemático no está ocultándola conscientemente. Por eso dice Platón que el matemático no puede «dar cuenta» de ella, o sea, explicarla, fundamentarla.

¿En qué consiste la explicación o fundamentación que Platón reclama? Se trata de «dar cuenta» del ser per-

---

[9] P. Natorp, *Platons Ideenlehre*, 3.ª ed., Darmstadt, 1961, páginas 192-193, Kurt von Fritz, *Platon, Theaetet und die antike Mathematik*, 2.ª ed., Darmstadt, 1969, págs. 55 y sig. Hemos ofrecido una discusión más detallada en el trabajo «La influencia de Platón y Aristóteles en la axiomática euclideana», en *Nova Tellus* 2, México (en prensa). Sobre el error de interpretar los objetos de la *diánoia* como imágenes de los objetos del *noûs*, cf. H. Cherniss, nota a Plutarco, *Moralia* 1002a (XIII 1, págs. 40-41 de Loeb), y «Lafrance on Doxa», en *Dialogue* XXII, 1983, pág. 143 y nota 12.

fectas estas cosas en sí que el matemático ignora. Esto se logra a la luz de la Idea del Bien, que no es otra cosa que el principio de perfección de las Ideas. Por ejemplo, el filósofo examina el círculo perfecto (es decir, «parte de un supuesto», 510b) que el matemático necesita concebir para operar con él, y halla una gran diferencia entre el círculo perfecto y los círculos que el matemático dibuja, así como una relación de causalidad entre aquél y éstos: el círculo perfecto es aquello por lo cual llamamos 'círculos' a los círculos que dibujamos, aquello por lo cual éstos son círculos, y por eso es considerado el Circulo en sí, la Idea de Círculo. Este procedimiento se repite ante los diversos «supuestos», por lo cual afirma Platón que el ascenso dialéctico se practica «con Ideas mismas y por medio de Ideas» (510b). De esta manera «el método dialéctico marcha cancelando los supuestos» (VII 533c), o sea desenmascarando éstos, hasta que finalmente, al arribar al Bien, fuente de la perfección de las Ideas, se tornan «inteligibles» junto a él (VI 511d); o sea, el filósofo puede dar cuenta de ellos.

Por consiguiente, en la segunda subsección, el pensamiento discursivo o *diánoia* se enfrenta a las Ideas, tal como hace el intelecto o *noûs* en la primera: la *diánoia* es un pensamiento menos claro que el *noûs*, y que, por lo tanto, no advierte que se trata de Ideas; por ello Platón entiende que para la *diánoia* las Ideas no son Ideas sino «supuestos». La Dialéctica usa el *noûs* y accede así al fundamento epistemológico de las Ideas de objetos matemáticos. De este modo, la Dialéctica es la ciencia de las ciencias, o mejor (dado que en última instancia Platón prefiere reservar el término «ciencia» para la Dialéctica), es la ciencia que fundamenta a la matemática. Naturalmente, este papel epistemológico no es el único que cabe a la Dialéctica, pero es el que Platón le confiere en la alegoría de la línea.

3. *Platón y el totalitarismo*

Aunque la parte filosóficamente más importante de la *República* es la que versa sobre el filósofo y su educación y sobre la filosofía y su objeto, las Ideas, se trata de una obra básicamente destinada a presentar un proyecto político para una sociedad mejor. Este proyecto nunca fue llevado a la práctica, pero ha tenido una singular fortuna en la historia del pensamiento: ha sido imitado, discutido, elogiado y combatido, disfrutando en sus líneas generales de una permanente actualidad que no ha sido reconocida a ningún otro filósofo. Esto se debe, sin duda, a la constante búsqueda de formas políticas que ha caracterizado al hombre a lo largo de tantos siglos. Y esa razón explica, tal vez, que el examen de la propuesta platónica haya sido a menudo efectuado de una manera ahistórica, desgajándola del contexto histórico en que fuera forjada, y transportándola al del momento de dicho examen; lo cual es legítimo, si lo que se trata es de analizar su aplicabilidad, pero malinterpreta la concepción platónica en su verdadero significado.

Prototípico de esta situación es el libro de Karl Popper *The Open Society and Its Enemies*[10], publicado tras la segunda guerra mundial con el convencimiento de que a partir de entonces la civilización occidental tenía delante de sí un futuro de progreso y prosperidad, con tal de que supiera contrarrestar a las fuerzas totalitarias que se opondrían a tal avance histórico, cuyos principales númenes serían Platón y Marx[11]. El li-

[10] Nos referiremos a la 4.ª edición de 1962, Londres, Routledge & Kegan Paul (hay traducción española: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona-Buenos Aires, 1981).

[11] Como se ha hecho notar, en más de un punto la crítica de Popper a Platón coincide con las de dos destacados marxistas británicos: Benjamin Farrington y George Thomson.

bro desató una larga polémica en el ámbito de los estudios platónicos, a pesar de no ser su autor un helenista ni un estudioso de la filosofía griega —razón por la cual el primer volumen de la obra, consagrado a Platón, está plagado de errores metodológicos y de concepto—. La explicación de tal resonancia puede estar, más que en el hecho de que Popper gozara de prestigio internacional en la especialidad de filosofía de la ciencia, en otro hecho: el de que de alguna manera parece haber tocado tópicos que, dentro de la obra de Platón, pueden suscitar la duda de lectores de distintos niveles y que atañe a helenistas más allá de su propia esfera. Es por este motivo por lo que haremos aquí algunas someras reflexiones sobre tres de esos tópicos, prescindiendo de toda referencia a los esquemas y supuestos de que parte Popper [12].

a) El privilegio de la clase superior. — La *República* presenta, en realidad, dos utopías: el «Estado sano» (II 369a-372e) y el «Estado lujoso» o «afiebrado» (372e en adelante), según se atienda sólo a las necesidades elementales del hombre o se busque el placer más allá de éstas. En el primero únicamente hay oficios manuales y comerciales, en el más absoluto igualitarismo y sin que siquiera Platón hable de gobierno, por lo cual sólo podemos suponer un orden natural. Con la búsqueda de satisfacción de deseos superfluos se complica la vida interna de la *pólis* y nace la guerra, y con ello la necesidad de un gobierno y de un ejército, y a su vez de allí la aparición de una clase gobernante y de una clase militar. Lo que decide esta división es el principio

[12] Hemos analizado algunos de esos supuestos en *Violencia y estructuras*, Buenos Aires, Búsqueda, 1970, págs. 78-84 y 87 n. 70. Naturalmente, son muchos más de tres los tópicos que, en tal sentido, presenta Platón en la *República*, por lo que nuestra selección puede pecar de arbitraria.

de que cada individuo es apto por naturaleza para realizar una sola tarea, que rige también y sobre todo para los oficios manuales y comerciales, aunque éstos son englobados en una única tercera clase, debido al esfuerzo de Platón por hacer coincidir las partes de la sociedad con las del alma, que son: la racional, la fogosa y la apetitiva. Esto lleva incluso a sustituir a los «labradores y artesanos», como integrantes de la tercera clase, en III 415a, por los «negociantes», en IV 434c, es decir, convertirlos en una clase no-productiva; lo cual concuerda mucho más con la tripartición del alma, ya que la primera clase gobierna mediante la razón, y la segunda combate mediante la fogosidad, mientras los labradores y artesanos no cumplen su función mediante los apetitos, y sí, en cambio, los negociantes (ya que la apetitividad de la tercera clase es vista por Platón básicamente como «afán de lucro», cf. IX 581b-c). De este modo, la división es notoriamente psicologista; para poder hablar de «clases» en sentido moderno, tendríamos que hallar, si no grupos socioeconómicos como aristocracia, burguesía y proletariado, al menos sectores de ricos y pobres, o al menos de opresores y oprimidos.

Pero el caso es que Platón excluye en su proyecto político que haya ricos o pobres (IV 421d-422a) y también que exista una clase privilegiada (IV 420b, VII 519c ss.), e impone a la clase gobernante una vida ascética y comunitaria, sin bienes privados salvo los de primera necesidad (III 416d ss.), de manera que, no por contar con la fuerza «se asemejarán a lobos en lugar de a perros [guardianes] a amos salvajes en lugar de a asistentes benefactores» (III 416a-b)[13]. Mal, pues, podrían

[13] Popper arguye que la clase gobernante posee el privilegio de la educación; pero él mismo reconoce que Platón «sólo se interesa por los gobernantes» (pág. 47). Platón piensa que la multitud debe ser persuadida, y puede serlo si ve alguna vez a un verdadero filósofo (VI 498d-500b). Por consiguiente, cree que basta con que se formen autén-

ser estos filósofos gobernantes considerados opresores, cuando ya desde el libro I (342a), y a través de toda la obra, se hace valer el principio de que los gobernantes deben gobernar no en beneficio propio sino en el de los gobernados.

Lo que de todos modos podría cuestionarse es el hecho de que, según parece desprenderse de II 374b-376c, los gobernantes procedan de la clase militar. Este punto es tratado por Platón de una forma contradictoria o cuando menos ambigua, ya que el mito de los metales (III 415a-c) establece, conforme al principio de las distintas aptitudes naturales para cada actividad, que la composición de la naturaleza de los gobernantes sea diferente de la de los militares. En cualquier caso, y aparte de la distancia que abiertamente toma Platón respecto de regímenes «timocráticos» como el de Lacedemonia, el cual pone en el gobierno hombres «por naturaleza aptos para la guerra antes que para la paz» (VIII 547c), es bien explícita la corrección que efectúa en VII 536e respecto de III 412c en cuanto al momento de la vida en que se debe seleccionar los gobernantes: hay que elegirlos desde niños. En tal caso, pierde sentido la suposición de que se los escoge entre los militares, y en la contradicción o ambigüedad anterior se impone la alternativa indicada en el mito de los metales [14].

b) La esclavitud. — Dice Popper: «el principio de que cada clase debe ocuparse de lo suyo significa, bre-

ticos filósofos para que la sociedad funcione debidamente. La teoría de que el pueblo debe ser educado es, como sabemos, moderna.

[14] Popper dice una y otra vez que no cabe la posibilidad de cambiar de una clase a otra, aunque en el mito de los metales se indica bien claramente la necesidad de dicho cambio, cuando corresponde (415b-c). Informado acerca de este pasaje, insiste: «Pero en 434b-d, e incluso más claramente en 547a, esta licencia es retirada» (pág. 225 n. 31). Por cierto que nada es retirado; sólo se enfatiza el principio de que cada uno debe realizar la tarea para la que es naturalmente apto.

ve y llanamente, que *el Estado es justo si el gobernante gobierna, el trabajador trabaja y el esclavo sirve como esclavo*» (pág. 90, subrayado de Popper). Pero ¿en qué se basa esta afirmación? En II 369d-371e, Platón enumera cuidadosamente los tipos de individuos que son necesarios en el «Estado sano»: labradores, albañiles, tejedores, zapateros y otros artesanos que cuidan de vestir el cuerpo, carpinteros, herreros y otros artesanos que fabrican herramientas, boyeros, pastores y cuidadores de los diversos tipos de ganado, servidores a cargo de la importación y exportación de bienes, marinos, mercaderes, comerciantes y «asalariados» con «fuerza corporal suficientemente para las tareas pesadas». En el «Estado enfermo» se añaden toda clase de cazadores e imitadores, poetas, rapsodas, actores, bailarines, empresarios, pedagogos, nodrizas, institutrices, modistas, peluqueros, confiteros, cocineros, médicos y militares (373b-374c). En ninguna parte se mencionan esclavos.

En un importante ensayo sobre el tema, Gregory Vlastos declara, frente a una réplica —similar a la nuestra— de John Wild: esto «es formalmente cierto: Platón no habla de esclavos como constituyendo una de las tres *mérē* o *eídē* de la *pólis*. Pero Wild no cuenta con la posibilidad de que Platón podría admitir esclavos en la sociedad sin pensar en ellos como una parte propia de la *pólis*» [15]. Y luego de analizar algunos pasajes con que Popper (pág. 47 y pág. 224 n. 29) arguye en favor del esclavismo en Platón, Vlastos encuentra sólo un pasaje que podría ser aducido en tal sentido, aunque haya sido pasado por alto por los acusadores de Platón, y sólo citado por uno de sus abogados, Ronald Levinson: el de IV 433d [16]: «lo que con su presencia hace al Es-

[15] «Does Slavery exist in Plato's *Republic*?» (Ensayo de 1968 incluido en *Platonic Studies*, Princeton, 1973, pág. 141).

[16] *Ibid.*, pág. 145. Aunque, en la 4.ª edición, POPPER ha añadido una réplica extensa contra LEVINSON (quien le había consagrado un li-

tado bueno consiste, tanto en el niño como en la mujer, en el esclavo como en el libre y en el artesano, en el gobernante como en el gobernado, en que cada uno haga lo suyo, sin mezclarse en los asuntos de los demás».

Aquí no nos parece cuestión de discutir, como hacen Levinson y Vlastos, si Platón se «olvida« de que está hablando del Estado ideal y se refiere, por un momento, a la sociedad de su tiempo. A nuestro juicio se trata, más bien, de si lo que se quiere saber es si Platón incluyó o no esclavos en su propuesta política, o bien si Platón era anti-esclavista. Porque a lo segundo hay que responder con una negativa tajante: Platón no fue una excepción a su tiempo, al menos en ese sentido, aunque en otros (p. e., en lo referente a la mujer) sí lo haya sido. Pero también lo primero debe ser contestado negativamente: es obvio que si Platón hubiera contemplado la existencia de esclavos en su *pólis*, habría pensado en una actividad que realizaran aunque sólo fuera la de hacer tareas pesadas, que descarga en los «asalariados». En la economía de Atenas los esclavos desempeñaban un importante papel, evidente a cualquier ateniense: ¿por qué prescindió Platón de ellos en la economía de su *pólis*? Sin duda, porque no existe una actividad propia por naturaleza de los esclavos (el «servir como esclavos» es el modo en que Popper elude el problema o lo ignora»; y que reemplazaran a los hombres libres en las actividades propias de éstos habría sido incompatible con el carácter racional del proyecto político platónico [17]).

---

bro entero, *In Defense of Plato*, Cambridge, Mass., 1953), tampoco entonces ha atendido al pasaje que casi viene a concordar con sus propias palabras.

[17] Por lo demás, puesto que la esclavitud existía efectivamente en Grecia, no se ve en qué se estaría oponiendo Platón a la historia. Del infecundo «movimiento anti-esclavista» al que Popper confiere relevancia, no tenemos más que ínfimos testimonios de esa época.

c) La censura de la poesía. — Aunque este punto no es tratado por Popper —quien alude a él sólo de paso—, consideramos de importancia detenernos muy brevemente en él, por cuanto constituye la piedra del escándalo para muchos de los lectores de la *República*, y es sin duda el más difícil de los tres a los que aquí pasamos revista.

Nuestra experiencia moderna de gobiernos totalitarios nos hace proclives a identificar la censura sólo allí donde está institucionalizada, y a pasar por alto, empero, el poder censor en sus formas veladas, como cuando se nos recorta una información o se escamotea una realidad; formas veladas que, en las últimas décadas, han comenzado a ser desenmascaradas por sociólogos, psicólogos y filósofos en lo que a los modernos *mass-media* concierne. Alguna vez habrá que aplicar ese procedimiento a la historia griega.

Platón, por cierto, gusta de la poesía y lo confiesa; pero, con mayor claridad aún que Jenófanes y Heródoto, sabe que Homero ha educado a toda Grecia, en cuanto a creencias religiosas y prácticas morales. Probablemente ignora que Homero ha entrado en la historia griega con la represión de la religión y de la mitología populares —y ha callado, esto sí Platón lo sabe, las referencias consiguientes a Deméter y a Dioniso—, pero tiene bien presente que Sócrates —y antes que él Anaxágoras, Protágoras y Eurípides— ha caído víctima de una intolerancia ideológica amparada en Homero. La extensa sección II 377b-III 402c constituye un minucioso examen de los posibles elementos que, en Homero y otros poetas [18], habrían motivado lo que Platón entiende como

[18] Extendido también a ritmos y melodías. Respecto de la prohibición de innovación en música, Vlastos —*art. cit.*, pág. 145, n. 18— señala que existía una convicción generalizada de que la moral ateniense se había deteriorado tras las guerras Médicas, y que Platón

deformación religiosa y moral de los atenienses. Que el examen sea correcto o no, aquí importa poco, porque lo que queremos detectar es su actitud, que tiende a liberar a los gobernantes de su Estado ideal de las ataduras ideológicas que la tradición poética implantaba en la mentalidad de sus contemporáneos. Naturalmente, no justificamos ese tipo de censura. Pero, si se trata de llegar a la verdad, reclamamos equidad: si se juzga a Platón, que se haga lo mismo con Homero.

NOTA SOBRE LA TRADUCCIÓN

Para la presente traducción nos atenemos básicamente a las ediciones de James Adam y John Burnet, ambas de 1902. Prácticamente en todas las divergencias que estas dos ediciones presentan entre sí, nos hemos decidido por las lecturas de Adam. En las escasas ocasiones en que nos apartamos de Adam —casi todas en el libro IV—, dejamos constancia del hecho en notas al pie de página.

BIBLIOGRAFÍA

B. Jowett-L. Campbell, *The Republic of Plato*, Oxford, 1894, volumen III: *Notes*.

Plato, *Republic*, 2 vols., trad. por P. Shorey, Londres, Loeb Class. Library, 1930-1935.

La Repubblica, trad., introd. y notas de G. Fraccaroli, preparada por F. Ubaldi, Florencia, 1932.

sospechaba que esto en buena parte se debía a las innovaciones en música.

PLATON, *Oeuvres Complètes. La République*, 3 vols., texto establecido y traducido por E. CHAMBRY, con una Introducción de AUGUSTE DIÈS, Paris, Les Belles Lettres, 1932-1934.

G. C. GREENE, *Scholia Platonica*, Pennsylvania, 1938, págs. 187-276.

The Republic of Plato, trad., introd. y notas por F. M. CORNFORD, Oxford, 1941.

PLATON, *Der Staat. Ueber das Gerechte*, trad. por R. RUFENER, Zurich, 1950.

PLATON, *Der Staat. Ueber das Gerechte*, 8.ª ed., trad. y ed. por O. APELT, revisión K. BORNMANN, Heidelberg, 1961.

Platonis Opera, V, revisión de J. BURNET, Oxford, reimpr., 1962.

J. ADAM, *The Republic of Plato*, 2 vols., 2.ª ed., Introd. de D. A. REES, Cambridge, 1963.

PROCLUS DIADOCHUS, *In Platonis Rem Publicam Commentarii*, 2 vols., ed. W. KROLL, Amsterdam, Teubner, reimpr., 1965.

PLATÓN, *La República*, 3 vols., 3.ª ed., ed. bil., trad., intr. y notas de J. M. PABÓN-M. FERNÁNDEZ GALIANO, Madrid, 1981.

U. v. WILAMOWITZ, *Platon*, vol. I, Berlín, 1919, págs. 389-444; volumen II, págs. 179-220.

C. RITTER, *Platon*, vol. II, Munich, 1923, págs. 554-641.

M. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit*, 2.ª ed., Berna, 1954.

R. C. CROSS-A. D. WOOZLEY, *Plato's Republic: A Philosophical Commentary*, Londres, 1964.

P. FRIEDLÄNDER, *Plato*, II, págs. 50-66, y *Plato*, III, págs. 63-140, traducción de H. MEYERHOFF, Londres, 1964 y 1969.

C. RITTER, *The Essence of Plato's Philosophy*, reimpr., trad. de A. ALLES, Nueva York, 1968, págs. 71-86.

W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, IV, Cambridge, 1975, págs. 434-561.

O. GIGON, *Gegenwärtigkeit und Utopie. Eine Interpretation von Platons «Staat»*, vol. I, Zurich-Munich, 1976.

N. P. WHITE, *A Companion to Plato's Republic*, Oxford, 1979.

G. REALE, *Storia della Filosofia Antica*, II, Milán, 1979, págs. 173-213.

J. ANNAS, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, 1981.

SÓCRATES

I

Ayer bajé al Pireo, junto a Glaucón, hijo de Aristón, 327
para hacer una plegaria a la diosa [1], y al mismo tiempo con deseos de contemplar cómo hacían la fiesta, que entonces celebraban por primera vez. Ciertamente, me pareció hermosa la procesión de los lugareños, aunque no menor brillo mostró la que llevaron a cabo los tracios. Tras orar y contemplar el espectáculo, marchamos b
hacia la ciudad [2]. Entonces Polemarco, hijo de Céfalo, al ver desde lejos que partíamos a nuestra casa, ordenó a su esclavo que corriera y nos exhortara a esperarlo. Y el esclavo llegó a asirme el manto por detrás, y dijo:

—Polemarco os exhorta a esperarlo.

Me volví y le pregunté dónde estaba su amo.

—Allí atrás viene, esperadlo —respondió.

—Bueno, lo esperaremos —dijo Glaucón.

Y poco después llegó Polemarco, y con él Adimanto, c
el hermano de Glaucón, y Nicérato, hijo de Nicias, y algunos más, como si vinieran de la procesión.

[1] En 354a se alude a la diosa tracia Bendis como patrona de la fiesta; el escolio (GREENE 188) afirma que Bendis es llamada por otros Artemisa. JENOFONTE (*Hel.* I 4, 11) habla de un templo en el Pireo dedicado a Artemisa y Bendis.

[2] La ciudad (*ásty*), o sea, Atenas, cuyo puerto era el Pireo.

Entonces Polemarco dijo:

—Conjeturo, Sócrates, que emprendéis la marcha hacia la ciudad.

—Pues no has conjeturado mal —contesté.

—Y bien, ¿no ves cuántos somos nosotros?

—Claro que sí.

—En tal caso, o bien os volvéis más fuertes que nosotros, o bien permaneceréis aquí.

—Sin embargo, resta una posibilidad —repliqué—: la de que os persuadamos de que es necesario dejarnos marchar.

—¿Y podríais convencernos, si no os escuchamos?

—De ningún modo —respondió Glaucón.

—Entonces haceos a la idea de que no os escuchamos.

A eso añadió Adimanto:

328a —Pero ¿realmente no sabéis que, al caer la tarde, habrá carrera de antorchas a caballo en honor de la diosa?

—¿A caballo? Eso sí que es nuevo —exclamé—. ¿Los competidores mantendrán las antorchas a caballo y se las pasarán unos a otros? ¿A ese modo te refieres?

—Así es —contestó Polemarco—. Y después celebrarán un festival nocturno, que es digno de verse. Una vez que cenemos, pues, saldremos y presenciaremos el festival, y allí nos hemos de reunir con muchos jóvenes
b y dialogaremos. Quedaos y dejad de lado cualquier otra cosa.

Y Glaucón dijo:

—Pienso que tendremos que quedarnos.

—Si eso piensas, convendrá que así lo hagamos.

Fuimos entonces a casa de Polemarco, y allí nos encontramos con sus hermanos Lisias y Eutidemo, así como también con Trasímaco de Calcedonia, Carmántides de Peania y Clitofonte, hijo de Aristónomo. En la casa estaba también Céfalo, el padre de Polemarco, quien me
c pareció muy avejentado, pues hacía mucho tiempo que

no lo veía. Estaba sentado en un sillón provisto de una almohada para reclinar la cabeza, en la que llevaba una corona, dado que acababa de hacer un sacrificio en el atrio. Y nosotros nos sentamos a su lado; había allí, en efecto, algunos asientos colocados en círculo. En cuanto Céfalo me vio, me saludó con estas palabras:

—Oh Sócrates, no es frecuente que bajes al Pireo a vernos. No obstante, tendría que ser frecuente. Porque si yo tuviera aún fuerzas como para caminar con facilidad hacia la ciudad, no sería necesario que vinieras hasta aquí, sino que nosotros iríamos a tu casa. Pero ahora d
eres tú quien debe venir aquí con mayor asiduidad. Y es bueno que sepas que, cuanto más se esfuman para mí los placeres del cuerpo, tanto más crecen los deseos y placeres en lo que hace a la conversación. No se trata de que dejes de reunirte con estos jóvenes, sino de que también vengas aquí con nosotros, como viejos amigos.

A lo cual repuse:

—Por cierto, Céfalo, que me es grato dialogar con los más ancianos, pues me parece necesario enterarme e
por ellos, como gente que ya ha avanzado por un camino que también nosotros tal vez debamos recorrer, si es un camino escabroso y difícil, o bien fácil y transitable. Y en particular me agradaría conocer qué te parece a ti —dado que te hallas en tal edad— lo que los poetas llaman 'umbral de la vejez'[3]: si lo declaras como la parte penosa de la vida, o de qué otro modo.

—Por Zeus, Sócrates —exclamó Céfalo—, te diré cuál 329a
es mi parecer. Con frecuencia nos reunimos algunos que tenemos prácticamente la misma edad, como para preservar el antiguo proverbio[4]; y al estar juntos, la mayoría de nosotros se lamenta, echando de menos los pla-

[3] Cf. *Ilíada* XXI 60, XXIV 487.

[4] Según J-C y ADAM, es el proverbio citado en el *Fedro* 240c: «el que tiene cierta edad se compadece del que tiene la misma edad».

ceres de la juventud y rememorando tanto los goces se-
xuales como las borracheras y festines, y otras cosas
de índole similar, y se irritan como si se vieran priva-
dos de grandes bienes, con los cuales habían vivido bien,
mientras ahora ni siquiera les parece que viven. Algu-
b nos se quejan también del trato irrespetuoso que, debi-
do a su vejez, reciben de sus familiares, y en base a
esto declaman contra la vejez como causa de cuantos
males padecen. Pero a mí, Sócrates, me parece que ellos
toman por causa lo que no es causa; pues si ésa fuera
la causa, también yo habría padecido por efecto de la
vejez las mismas cosas, y del mismo modo todos cuan-
tos han llegado a esa etapa de la vida. Pues bien, yo
mismo me he encontrado con otros para quienes las co-
sas no son así. Por ejemplo, cierta vez estaba junto al
poeta Sófocles cuando alguien le preguntó: «¿Cómo
c eres, Sófocles, en relación con los placeres sexuales?
¿Eres capaz aún de acostarte con una mujer?» Y él res-
pondió: «Cuida tu lenguaje, hombre; me he liberado de
ello tan agradablemente como si me hubiera liberado
de un amo loco y salvaje.» En ese momento lo que dijo
me pareció muy bello, y ahora más aún; pues en lo to-
cante a esas cosas, en la vejez se produce mucha paz
y libertad. Cuando los apetitos cesan en su vehemencia
y aflojan su tensión, se realiza por completo lo que dice
d Sófocles: nos desembarazamos de multitudes de amos
enloquecidos. Pero respecto de tales quejas y de lo que
concierne al trato de los familiares, hay una sola causa,
Sócrates, y que no es la vejez sino el carácter de los
hombres. En efecto, si son moderados y tolerantes, tam-
bién la vejez es una molestia mesurada; en caso con-
trario, Sócrates, tanto la vejez como la juventud resul-
tarán difíciles a quien así sea.

Y yo, admirado de las cosas que había dicho Céfalo,
quería que continuara hablando, de modo que lo incité,
diciéndole:

—Céfalo, creo que, cuando hablas, muchos no te darán c su aprobación, sino que considerarán que a ti te es fácil sobrellevar la vejez, no en razón de tu carácter, sino en razón de poseer abundante fortuna; pues para los ricos, se dice, existen muchos modos de consolarse.

—Lo que dices es cierto —respondió—: no darán su aprobación. Y razón tienen, aunque no tanta como creen. Pero aquí viene al caso la frase de Temístocles, a quien injuriaba un serifio y le decía que no debía su renombre 330a a sí mismo sino a su patria. Temístocles le respondió: «Ni yo me haría famoso si fuera de Sérifo, ni tú aunque fueras de Atenas» [5]. Esta frase viene bien para aquellos que no son ricos y pasan penosamente la vejez, porque ni el hombre razonable soportaría con mucha facilidad una vejez en la pobreza, ni el insensato se volvería a esa edad tolerante por ser rico.

—Dime, Céfalo —le pregunté—: ¿has heredado la mayor parte de lo que posees o la has acrecentado tú?

—¿Quieres saber, Sócrates, qué es lo que he acrecentado yo? —dijo a su vez Céfalo—. En cuestión de b hacer dinero he resultado intermedio entre mi abuelo y mi padre. En efecto, mi abuelo, cuyo mismo nombre llevo yo, heredó una fortuna poco más o menos similar a la que poseo actualmente, y aumentó su cantidad muchas veces; en cambio, mi padre, Lisanias, la disminuyó a una cantidad inferior a la actual. En cuanto a mí, estaré contento si no la dejo a mis hijos menor en cantidad, sino siquiera un poco mayor que la que heredé.

—El motivo por el cual te lo preguntaba —dije—, es el de que me parecía que no amabas demasiado

---

[5] Paráfrasis de lo que cuenta HERÓDOTO en VIII 125: cuando Temístocles regresó de Lacedemonia, Timódemo de Afidnas pretendió insultarle diciendo que los honores que había recibido en Lacedemonia no eran para él sino para Atenas. Temístocles le replicó: «Tienes razón; si yo hubiera sido de Belbina no se me habría honrado entre los espartanos, ni a ti, hombre, aunque fueras de Atenas».

las riquezas, y así obran por lo general los que no las han adquirido por sí mismos. Los que las han adquirido, en cambio, se apegan a ellas doblemente que los demás. Por un lado, en efecto, tal como los poetas aman a sus poemas y los padres a sus hijos, análogamente los que se han enriquecido ponen su celo en las riquezas, como obra de ellos; y por otro lado, como los demás, por la utilidad que les prestan. Son gente difícil de tratar, por no estar dispuestos a hablar bien de nada que no sea el dinero.

—Es verdad —dijo Céfalo.

—Sin duda —añadí—. Pero dime aún algo más: ¿cuál es el mayor beneficio que crees haber obtenido de poseer una gran fortuna?

—Algo con lo cual, si lo digo, no persuadiré a mucha gente —respondió. Pues debes saber, Sócrates, que, en aquellos momentos en que se avecina el pensamiento de que va a morir, a uno le entra miedo y preocupación por cosas que antes no tenía en mente. Así, pues, los mitos que se narran acerca de los que van al Hades, en el sentido de que allí debe expiar su culpa el que ha sido injusto aquí, antes movían a risa, pero entonces atormentan al alma con el temor de que sean ciertos. Y uno mismo, sea por la debilidad provocada por la vejez, o bien por hallarse más próximo al Hades, percibe mejor los mitos. En esos momentos uno se llena de temores y desconfianzas, y se aboca a reflexionar y examinar si ha cometido alguna injusticia contra alguien. Así, el que descubre en sí mismo muchos actos injustos, frecuentemente se despierta de los sueños asustado, como los niños, y vive en una desdichada expectativa. En cambio, al que sabe que no ha hecho nada injusto le acompaña siempre una agradable esperanza, una buena 'nodriza de la vejez', como dice Píndaro. Pues en efecto, Sócrates, bellamente ha dicho éste que a aquel que ha pasado la vida justa y piadosamente,

lo acompaña, alimentando su corazón,
una buena esperanza, nodriza de la vejez,
la cual mejor guía
el versátil juicio de los mortales[6].

Algo admirablemente bien dicho. Es en este respecto que considero de mucho valor la posesión de las riquezas, no para cualquier hombre, sino para el sensato. En b efecto, la posesión de riquezas contribuye en gran parte a no engañar ni mentir involuntariamente, así como a no adeudar sacrificios a un dios o dinero a un hombre, y, por consiguiente, a no marcharse con temores hacia el Hades. Las riquezas, por supuesto, tienen muchas otras ventajas; pero comparando unas con otras, Sócrates, no consideraría a las mencionadas como las de menor importancia para que la riqueza sea de máxima utilidad a un hombre inteligente.

—Hablas con palabras muy bellas, Céfalo —dije—. c Ahora bien, en cuanto a esto mismo que has mencionado, la justicia, ¿declararemos, como tú, que en todos los casos consiste en decir la verdad y en devolver lo que se recibe? ¿O bien éstas son cosas que algunas veces se hacen justamente y otras veces injustamente? Me refiero a casos como éste: si alguien recibiera armas de un amigo que está en su sano juicio, pero si éste enloqueciera y las reclamara, cualquiera estaría de acuerdo en que no se las debe devolver, y que aquel que las devolviese no sería justo, ni tampoco si quisiera decir toda la verdad a quien estuviera en tal estado.

—Es cierto lo que dices —asintió. d

—Por consiguiente, no se puede definir la justicia como el decir la verdad y devolver lo que se ha recibido.

—Sí que se puede, Sócrates —replicó súbitamente Polemarco—; al menos, si debemos creer a Simónides.

---

[6] PÍNDARO, fr. 214 SCHRÖDER (91 de origen incierto, PUECH).

—Bueno, en tal caso a vosotros os entrego la argumentación —dijo Céfalo—, porque yo debo ocuparme de las ofrendas sagradas.

—Pues entonces —preguntó Polemarco—, ¿no soy yo tu heredero?

—Claro que sí —contestó riendo su padre—, y se marchó a hacer las ofrendas.

Entonces interpelé a Polemarco:

—Puesto que eres el heredero de la argumentación, di qué es lo que Simónides afirma correctamente acerca de la justicia.

—Que es justo devolver a cada uno lo que se le debe: me parece que, al decir esto, habla muy bien —respondió.

—Ciertamente —dije—, no es fácil dudar de lo que dice Simónides, pues es un varón sabio y divino. No obstante, qué es lo que quiere decir, tal vez tú lo sepas, Polemarco, mas yo lo ignoro. Porque es evidente que no se refiere a aquello de que acabamos de hablar: el caso de devolver a alguien que, no estando en su sano juicio, reclama lo que ha entregado en depósito. Sin embargo, eso que se ha depositado es algo que se debe,
332a ¿no es así?

—Así es.

—Pero está claro que no se debe devolver a alguien que lo reclama sin estar en su sano juicio.

—Es verdad.

—Entonces es otra cosa lo que quiere decir Simónides, según parece, con eso de que lo justo es devolver lo que se debe.

—Otra cosa, por Zeus —exclamó—, él piensa que los amigos deben obrar bien con sus amigos, nunca mal.

—Comprendo —dije—: el que ha de devolver oro al
b que lo ha depositado, no devuelve lo que debe si la devolución y la recepción se tornan perjudiciales, y só-

lo si son amigos tanto el que recibe como el que devuelve. ¿No es eso lo que afirmas que dice Simónides?

—Por cierto que sí.

—¿Pero cómo? ¿A los amigos hay que devolverles lo que se les debe?

—A no dudarlo, lo que se les debe —respondió Polemarco—. Eso sí, creo que lo que se debe al enemigo es lo que corresponde al enemigo: algún mal.

—Entonces —repliqué— me parece que Simónides habló poéticamente, con enigmas, acerca de lo que es justo. Pues entendía, según me parece, que lo justo es *c*
devolver a cada uno lo que corresponde, y a esto lo denominó 'lo que se debe'.

—¿Y qué otra cosa piensas?

—¡En nombre de Zeus! —exclamé—. Si alguien le preguntara: «Simónides, el arte que se llama medicina, ¿a quiénes da lo que se debe y corresponde y qué es lo que da?» ¿Qué crees que respondería?

—Que es evidente que la medicina da remedios, alimentos y bebidas a los cuerpos —contestó Polemarco.

—Y el arte llamado culinario, ¿a quiénes da lo que se debe y corresponde y qué es lo que da?

—Da el condimento a la comida. *d*

—Bien. ¿Y qué es lo que da el arte que podría llamarse justicia, y a quiénes lo da?

—Si es necesario ser consecuente con lo dicho antes, Sócrates, diremos que dará beneficios a los amigos y perjuicios a los enemigos.

—Por consiguiente, Simónides llama justicia al hacer bien a los amigos y mal a los enemigos.

—Así creo.

—¿Y quién es el más capaz de hacer bien a los amigos enfermos y mal a los enemigos en lo referente a la enfermedad y a la salud?

—El médico.

e —¿Y a los navegantes, en lo referente al peligro del mar

—El timonel.

—Veamos ahora el caso del justo: ¿en qué asunto y en qué función es el más capaz de beneficiar a los amigos y perjudicar a los enemigos?

—En combatir con éstos y aliarse con los otros en la guerra, creo.

—Aceptémoslo. En cuanto a los que no están enfermos, el médico no es útil, querido Polemarco.

—Es cierto.

—Y para los que no navegan, el timonel no es útil.

—Así es.

—En tal caso, para los que no están en guerra tampoco es útil el justo.

—Eso no me parece en absoluto cierto.

333a —¿Es útil la justicia, pues, también en la paz?

—Sí, es útil.

—Pero además en la paz es útil también la agricultura. ¿No es así?

—En efecto.

—¿En lo concerniente a la provisión de frutos?

—Sí.

—¿Y la técnica de fabricar calzado?

—También es útil.

—En lo concerniente a la provisión de sandalias, pienso.

—Sin duda.

—Veamos ahora: ¿en lo concerniente a qué beneficio o a la provisión de qué afirmarías que la justicia es útil en la paz?

—En lo concerniente a los contratos, Sócrates.

—¿Llamas 'contratos' a las asociaciones o a qué otra cosa?

—A eso precisamente, a las asociaciones.

—En tal caso, asociarse con el justo en la colocación b
de una ficha de juego es mejor y más útil que con un jugador[7].

—No, con un jugador.

—Y en la colocación de ladrillos y piedras, ¿asociarse con el justo es más útil y mejor que con un constructor?

—De ningún modo.

—Pero entonces, si es mejor asociarse con un citarista que con un justo respecto de los sonidos que producen las cuerdas de la lira, ¿respecto de qué es mejor asociarse con el justo que con el citarista?

—Respecto del dinero, me parece.

—Excepto tal vez, Polemarco, en cuanto se haga uso del dinero: cuando se debe comprar o vender en sociedad un caballo, es entonces más útil el entendido en c
caballos, ¿no es así?

—Parece que sí.

—Y cuando se trata de un barco, ¿el constructor de navíos o el piloto?

—De acuerdo.

—Pero si es así, ¿cuándo se da el caso de que, si se debe usar en sociedad plata u oro, el justo resulte más útil que los demás?

—Cuando se lo deposita para que esté seguro, Sócrates.

—¿Cuando no se lo utiliza para nada, sino que se lo conserva íntegro, quieres decir?

—Ciertamente.

—O sea, cuando el dinero no es útil ¿se da el caso
de que la justicia es útil? d

---

[7] El juego de «fichas», *petteía o petteutikḗ*, es diferenciado en II 364c del de dados (DODDS, *Plato's Gorgias*, pág. 197). Como dicen J-C sobre la base de VI 487c, parece tratarse de un juego en el cual, con la colocación hábil de una ficha, se puede bloquear el avance del contrario.

—Parece ser así.

—Y cuando es necesario conservar una podadera, tanto en común como privadamente, lo útil es la justicia; pero cuando se la usa ¿no es útil la vitivinicultura?

—Por cierto.

—Y así también dirás que cuando es necesario conservar un escudo y una lira y no utilizarlos para nada, ¿es lo útil la justicia, en tanto que, cuando se los usa, lo útil será, respectivamente, el arte de la infantería o el de la música?

—Necesariamente.

—Y acerca de todas las demás cosas, ¿la justicia es inútil durante el uso de cada una, y útil cuando no se las utiliza?

—Parece que sí.

—Pues entonces, mi amigo, no sería la justicia algo muy valioso, si sólo resulta útil en cuanto a las cosas inútiles. Pero examinemos esto: el más hábil para golpear, sea en el pugilato o en cualquier otra clase de lucha, ¿no lo es también para estar en guardia contra los golpes?

—Efectivamente.

—Del mismo modo, aquel que es hábil para estar en guardia contra una enfermedad, ¿no es también el más capaz de producirla sin que otros la adviertan?

—A mí me parece que sí.

334a —Más aún: el que es buen guardián de un campamento militar, es el mismo que sabrá apoderarse de los planes militares y otras cosas del enemigo.

—Ciertamente.

—Por consiguiente, quien es hábil para guardar algo es hábil también para robarlo.

—Así parece.

—En ese caso, si el justo es hábil para guardar dinero, también es hábil para robarlo.

—Así al menos, lo muestra el argumento —dijo Polemarco.

—Parece, pues, que el justo se revela como una suerte de ladrón; y me da la impresión de que eso lo has aprendido de Homero. Éste, en efecto, estima a Autólico, abuelo materno de Ulises, y dice que se ha des- *b*
tacado entre todos los hombres «por el latrocinio y el juramento»[8]. De este modo parece que, para ti, como para Homero y para Simónides, la justicia es un modo de robar, bien que para provecho de los amigos y perjuicio de los enemigos. ¿No es eso lo que dices?

—No, ¡por Zeus! Pero ya ni yo mismo sé lo que dije. De todos modos, sigo creyendo que la justicia consiste en beneficiar a los amigos y perjudicar a los enemigos.

—Y los que dices que son amigos, ¿son los que a *c*
cada uno parecen buenos, o bien aquellos que son buenos aunque no lo parezcan? Y lo mismo respecto de los injustos.

—Lo natural es amar a los que se considera buenos, y odiar a los que se considera malos.

—Pero ¿no se equivocan los hombres acerca de esto, y así les parece que muchos son buenos, aunque no lo sean, y les sucede también con muchos lo contrario?

—Sí, se equivocan.

—En tal caso, para ellos los buenos son enemigos y los malos, amigos.

—En efecto.

—No obstante, para ellos es justo beneficiar a los malos y perjudicar a los buenos. *d*

—Así parece.

—Sin embargo, los buenos son justos e incapaces de obrar injustamente.

—Es verdad.

---

[8] Cf. *Odisea* XIX 396. Entrecomillamos sólo la cita textual.

—Según tu argumento, pues, es justo hacer mal a los que en nada han obrado injustamente.

—De ningún modo, Sócrates; es el argumento lo que parece estar mal.

—En tal caso, es justo perjudicar a los injustos y beneficiar a los justos.

—Esto parece mejor que lo otro.

—Entonces, Polemarco, sucederá a muchos —a cuantos se equivocan acerca de los hombres— que para ellos
c será justo perjudicar a los amigos, ya que son malos, y beneficiar a los enemigos, pues son buenos. Y así arribamos a lo contrario de lo que decíamos afirmaba Simónides.

—Así sucede, efectivamente —contestó Polemarco—. Pero retractémonos; pues es probable que no hayamos considerado correctamente al amigo y al enemigo.

—¿Y cómo los hemos considerado, Polemarco?

—Al amigo, como el que parece bueno.

—Y ahora ¿cómo nos retractaremos?

—Considerando amigo al que parece bueno y lo es,
335a mientras que al que parece bueno pero no lo es, estimaremos que parece amigo sin serlo. Y haremos la misma consideración acerca del enemigo.

—Según ese argumento, el bueno será amigo, parece, y el malo enemigo.

—Sí.

—Propones, por ende, añadir algo a nuestra primera consideración de lo justo, cuando decíamos que era justo hacer bien al amigo y mal al enemigo: ahora quieres que, además, digamos que es justo hacer bien al amigo que es bueno y perjudicar al enemigo que es malo. ¿Eso es lo que propones?

b —Ciertamente; así me parece que queda bien dicho.

—En tal caso, ¿es propio del hombre justo perjudicar a algún hombre?

—Sin duda: hay que perjudicar a los malos y enemigos nuestros.

—Ahora bien, al perjudicar a los caballos ¿se vuelven éstos mejores o peores?

—Peores.

—¿Peores respecto de la excelencia de los perros o respecto de la de los caballos?

—Respecto de la de los caballos.

—Y al ser perjudicados los perros, se vuelven peores respecto de la excelencia de los perros, no respecto de la de los caballos.

—Es forzoso.

—En cuanto a los hombres, amigo mío, ¿no diremos, análogamente, que, si los perjudicamos, se volverán peo- c
res respecto de la excelencia de los hombres?

—Ciertamente.

—¿Y no es la justicia la excelencia humana?

—También esto es forzoso.

—Entonces también aquellos hombres que sean perjudicados se volverán necesariamente injustos.

—Así parece.

—Ahora bien: ¿pueden los músicos, por medio de la música, hacer a otros ignorantes en música?

—Imposible.

—Y los entendidos en caballos ¿pueden, por medio del conocimiento de caballos, hacer a otros ignorantes en caballos?

—No.

—Y por medio de la justicia, ¿los justos pueden hacer injustos a otros? En resumen, ¿los buenos pueden d
hacer malos a otros por medio de la excelencia?

—No, imposible.

—En efecto, no es función del calor enfriar, sino de su contrario.

—Así parece.

—Ni humedecer es función de la sequedad, sino de lo contrario de ésta.

—Sin duda.

—Por tanto no es función del bueno perjudicar, sino de su contrario.

—Parece que sí.

—¿Pero acaso el justo no es bueno?

—Claro que sí.

—Entonces, no es función del justo perjudicar, Polemarco, sea a un amigo o a otro cualquiera, sino de su contrario, el injusto.

—En todo me parece que dices la verdad, Sócrates —repuso él.

—En tal caso, si se dice que es justo dar a cada uno lo que se debe, y con ello se quiere significar que el hombre justo debe perjudicar a los enemigos y beneficiar a los amigos, diremos que no es sabio hablar así, pues equivale a no decir la verdad, ya que se nos ha mostrado que en ningún caso es justo perjudicar a alguien.

—Convengo en ello —dijo Polemarco.

—Por consiguiente, tú y yo combatiremos juntos contra cualquiera que dijera que han hablado así Simónides, Biante, Pitaco[9] o algún otro de esos varones sabios y bienaventurados.

—En cuanto a mí, estoy dispuesto a participar del combate.

336a —Pero ¿sabes de quién me parece que es ese dicho según el cual es justo beneficiar a los amigos y perjudicar a los enemigos? —le pregunté.

---

[9] En el *Protágoras* 343a se mencionan los nombres de Tales, Pitaco, Biante, Solón, Cleobulo, Misón y Quilón como los de los sabios que pronunciaban sentencias breves («laconizaban»), y a los que Diógenes Laercio conoce como los «siete sabios» (I 40), aunque sustituyendo el nombre de Misón por el de Periandro (I 13).

—¿De quién?

—Creo que es de Periandro, de Perdicas, o bien de Jerjes o de Ismenias el tebano [10], o de algún otro hombre rico que se creía con un gran poder.

—Lo que dices es muy cierto.

—Pues bien —dije—, si se ha mostrado que ni la justicia ni lo justo son así, ¿qué otra cosa puede decirse que sean?

Entonces Trasímaco —quien, mientras dialogábamos, *b* había intentado varias veces adueñarse de la conversación, pero había sido impedido en ello por quienes estaban sentados a su lado y querían escucharla íntegramente—, en cuanto hicimos una pausa tras decir yo aquello, no se contuvo más, y, agazapándose como una fiera, se abalanzó sobre nosotros como si fuera a despedazarnos. Tanto Polemarco como yo nos estremecimos de pánico, pero Trasímaco profirió gritos en medio de todos, clamando:

—¿Qué clase de idiotez hace presa de vosotros desde *c* hace rato, Sócrates? ¿Y qué juego de tontos hacéis uno con otro con eso de devolveros cumplidos entre vosotros mismos? Si realmente quieres saber lo que es justo, no preguntes solamente ni te envanezcas refutando cuando se te responde, sabedor de que es más fácil preguntar que responder, sino responde tú mismo y di qué es para ti lo justo. Pero no me vayas a decir que lo justo *d* es lo necesario, lo provechoso, lo útil, lo ventajoso y

[10] Periandro fue tirano de Corinto entre el 627 y 586 a. C., y DIÓGENES LAERCIO (I 94-100) lo pinta como un personaje criminal. La invasión de Grecia por el rey persa Jerjes en el 480 a. C. es aducida por Calicles (en el *Gorgias* 483d) para respaldar su tesis —idéntica a la de Trasímaco— de que la justicia es el predominio del más fuerte. También en el *Gorgias* 471a-d, se menciona a un rey Perdicas de Macedonia, padre de Arquelao, joven de ambición desmedida y de mayor importancia en realidad, en la historia de Macedonia, que su padre. El tebano Ismenias es mencionado en *Menón* 90a como un ambicioso que se acaba de hacer rico con pocos escrúpulos.

lo conveniente; sino dime con claridad y exactitud qué es lo que significa, pues yo no he de tolerar que divagues de semejante modo.

Al oírlo quedé azorado y lo contemplé con pavura; y creo que si no hubiese sido que yo lo miré a él antes que él a mí, habría perdido el habla. Pero en el momento en que comenzó a exasperarse por la conversación,
e yo había sido el primero que lo contempló, de modo que luego me fue posible responderle, y le dije, no sin un ligero temblor:

—No seas duro con nosotros, Trasímaco, pues tanto Polemarco como yo, si erramos en el examen de estas cuestiones, has de saber que erramos sin quererlo. Pues si estuviéramos buscando oro, no creas que querríamos hacernos cumplidos el uno al otro en la búsqueda, echando a perder su hallazgo; menos aún, buscando la justicia, cosa de mucho mayor valor que el oro, nos haríamos concesiones uno al otro, insensatamente, sin esforzarnos al máximo en hacerla aparecer. Créeme, amigo. Lo que sucede es que no somos capaces de hacerla aparecer. Así es mucho más probable que seamos com-
337a padecidos por vosotros, los hábiles, en lugar de ser maltratados.

Tras escucharme, Trasímaco se echó a reír con grandes muecas [11], y dijo:

—¡Por Hércules! Esta no es sino la habitual ironía de Sócrates, y yo ya predije a los presentes que no estarías dispuesto a responder, y que, si alguien te preguntaba algo, harías como que no sabes, o cualquier otra cosa, antes que responder.

---

[11] El adjetivo verbal aquí usado, *sardánion*, es explicado por el escoliasta (GREENE 129), quien se remite a *Od.* XX 301, donde Ulises elude un golpe de Ctesipo y sonríe *sardánion*. Dice el escoliasta que había una planta de Cerdeña que forzaba a hacer una mueca, como de risa, al que la comía.

—Eres sabio, Trasímaco —respondí—. Bien sabías que, si preguntabas a alguien cuánto es doce, y al preguntarle le previnieras: «No me vayas a decir, amigo, que b
doce es dos veces seis ni tres veces cuatro ni seis veces dos ni cuatro veces tres, porque no he de tolerar que me digas tales idioteces», sería claro para ti, creo, que nadie respondería al que inquiriera de tal modo. Pero si te preguntara: «¿a qué apuntas, Trasímaco? ¿A que no responda ninguna de las cosas sobre las que me has prevenido, ni siquiera si alguna de ellas fuera la correcta, hombre asombroso, sino que debo decir alguna distinta de la correcta? ¿O a qué otra cosa te refieres?» ¿Qué contestarías a esto?

—¡Está bueno! —exclamó: ¡como si este caso fuera semejante a aquél!

—No veo por qué no —respondí—. Pero, aun cuando no fuera semejante, si al interrogado le parece que es semejante, ¿piensas que dejará de responder lo que le parece a él, prohibámoselo nosotros o no?

—¿Y así has de obrar también tú? ¿Responderás alguna de las cosas que te he prohibido?

—No me asombraría si, después de examinarlo, opinara que es así.

—¿Y si yo te mostrara otra respuesta, además de d
todas ésas, acerca de la justicia, mejor que ellas? ¿Qué pena merecerías?

—¿Qué otra pena que la que conviene a alguien que no sabe? Y sin duda lo que conviene al que no sabe es aprender del que sabe. Yo también merecería esa pena.

—Eres gracioso; pero además de aprender, pagarás también dinero.

—En cuanto lo tenga, ciertamente.

—Lo tienes —dijo Glaucón—. Si es por el dinero, Trasímaco, habla. Todos nosotros aportaremos por Sócrates.

e —Veo claro todo —protestó Trasímaco—. Lo hacen
para que Sócrates consiga lo habitual: que él no respon-
da, sino que, al responder otro, tome la palabra y lo
refute.

—¿Y cómo podría alguien responder, mi excelente
amigo —señalé—, cuando, en primer lugar, uno no sa-
be, y después, si piensa algo, un hombre nada insignifi-
cante le prohíbe que hable de las cosas que está consi-
338a derando? Más natural es que hables tú; ya que dices
saber y tener algo que decir. No te niegues, pues, sino
hazme el placer de contestar y no rehúses enseñar a
Glaucón, que está aquí dispuesto, y a los demás.

Una vez que dije esto, tanto Glaucón como los de-
más le pidieron que no se negase. Y era evidente que
Trasímaco estaba deseoso de hablar para ganar en pres-
tigio, porque creía contar con una respuesta excelente;
hacía como si quisiera lograr que yo fuera el que res-
pondiese, pero terminó por acceder, y en seguida dijo:

b —Esta es la sabiduría de Sócrates: no estar dis-
puesto a enseñar, sino a aprender de los demás yendo
de un lado a otro, sin siquiera darles las gracias.

—En lo de que aprendo de los demás dices verdad,
Trasímaco —contesté—. Pero en cuanto a lo que dices
que no lo agradezco, estás equivocado, pues retribuyo
en la forma que puedo; y sólo puedo hacerlo en elogios,
porque dinero no tengo. Y con cuánto celo cumplo con
ello cuando me parece que alguien habla bien, has de
saberlo inmediatamente, después de que respondas.
c Creo, en efecto, que hablarás bien.

—Escucha, pues —dijo Trasímaco—. Afirmo que lo
justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte.
Y ahora ¿por qué no me elogias? Pero no, no estás dis-
puesto a ello.

—Primeramente debo comprender qué quieres decir,
pues aún no lo sé. Afirmas que justo es lo que con-
viene al más fuerte. Y esto, Trasímaco, ¿qué significa?

Porque sin duda lo que afirmas no es, por ejemplo, que si Polidamante, el pancraciasta, es más fuerte que nosotros, y le conviene —en lo concerniente al cuerpo— la carne de buey, este alimento es también conveniente y d
justo para nosotros, que somos más débiles que él.

—Me repugnas, Sócrates: interpretas la definición del modo que más puedas distorsionarla.

—Pero, mi excelente amigo, de ningún modo: expresa más claramente lo que quieres decir.

—¿Acaso no sabes que en algunos Estados el gobierno es tiránico, en otros democrático y en otros aristocrático?

—¿Cómo no he de saberlo?

—¿Y no es el gobierno el que tiene la fuerza en cada Estado?

—Sin duda.

—Bien. De este modo, pues, cada gobierno implanta las leyes en vista de lo que es conveniente para él: la e
democracia, leyes democráticas; la tiranía, leyes tiránicas, y así las demás. Una vez implantadas, manifiestan que lo que conviene a los gobernantes es justo para los gobernados, y al que se aparta de esto lo castigan por infringir las leyes y obrar injustamente. Esto, mi buen amigo, es lo que quiero decir; que en todos los Estados 339a
es justo lo mismo: lo que conviene al gobierno establecido, que es sin duda el que tiene la fuerza, de modo tal que, para quieo razone correctamente, es justo lo mismo en todos lados, lo que conviene al más fuerte.

—Ahora he comprendido lo que querías decir; si es verdad o no, trataré de comprenderlo. Entonces, Trasímaco, también tú has respondido que 'justo' es lo conveniente, aunque a mí me habías prohibido que contestara eso; si bien a lo dicho en ese momento añades ahora que lo es para el más fuerte. b

—Un añadido probablemente insignificante —dijo burlonamente Trasímaco.

—Todavía no está claro si es importante. Pero lo que está claro es que hay que examinar si lo que dices es cierto. Porque estoy de acuerdo en que lo justo es algo conveniente, pero tú has añadido a esto la afirmación de que es conveniente para el más fuerte. Y esto lo ignoro, y debo examinarlo.

—Examínalo —respondió.

—Eso haré. Dime ahora: ¿no afirmas también que es justo obedecer a los gobernantes?

—Ciertamente que lo afirmo.

—Veamos, pues: ¿son infalibles los que gobiernan en cada Estado, o pueden equivocarse?

—No cabe duda de que pueden equivocarse.

—Por ende, cuando se abocan a implantar leyes, unas las implantan correctamente, otras incorrectamente.

—Eso creo yo.

—Ahora bien, implantarlas correctamente significa implantar las que les convienen a ellos mismos, e incorrectamente las que no les convienen. ¿Así lo entiendes?

—Así lo entiendo.

—Pero una vez implantadas, los gobernados deben acatarlas, y eso es lo justo.

—¡Claro que sí!

d —En tal caso, es justo no sólo hacer lo que conviene al más fuerte, de acuerdo con tu argumento, sino también es justo lo contrario, hacer lo que no le conviene.

—¿Qué dices? —exclamó Trasímaco.

—Lo mismo que tú, me parece. Pero examinémoslo mejor. Por un lado hemos acordado que, cuando los gobernantes ordenan a los gobernados que hagan ciertas cosas, a veces se equivocan respecto de lo que es mejor para sí mismos; por otro lado, hemos concordado en que es justo que los gobernados hagan lo que les ordenan los gobernantes. ¿No hemos convenido ambas cosas?

—Pienso que sí.

—Piensa también que has estado de acuerdo en que c es justo hacer lo que no conviene a los gobernantes —que son a la vez los más fuertes— cuando los gobernantes, sin querer, ordenan algo malo para sí mismos; y dices que para los gobernados es justo hacer lo que los gobernantes han ordenado. Entonces, sapientísimo Trasímaco, ¿no resulta así forzosamente que es justo hacer lo contrario de lo que tú dices? En efecto, de lo que afirmas resulta, sin duda, que se ordena a los más débiles que hagan lo que no conviene al más fuerte.

—Sí, por Zeus, Sócrates —exclamó Polemarco—; es 340a clarísimo.

—Clarísimo, si tú lo atestiguas —dijo Clitofonte, tomando a su vez la palabra.

—¿Y para qué hace falta un testigo? Si el mismo Trasímaco está de acuerdo en que los gobernantes a veces ordenan algo malo para sí mismos, y que para los gobernados es justo hacer eso que les ordenan.

—Lo que Trasímaco consideró justo, Polemarco, fue lo que los gobernantes mandan hacer.

—Sí, pero también consideró justo, Clitofonte, lo que conviene al más fuerte. Y además de considerar ambas b cosas, estuvo de acuerdo en que a veces los más fuertes ordenan que lo que no les conviene a ellos mismos sea hecho por los gobernados, que son los más débiles. Y una vez acordadas tales cosas, en nada sería más justo lo que conviene al más fuerte que lo que no le conviene.

—Pero lo que conviene al más fuerte —replicó Clitofonte— significaba para Trasímaco lo que el más fuerte entendiera que le conviene: esto debe ser hecho por el más débil, y esto es lo que consideró como lo justo.

—Sin embargo, no fue eso lo que dijo —protestó Polemarco.

—No importa, Polemarco —dije entonces yo—; si aho- c ra Trasímaco afirma esto, se lo admitiremos. Dime, pues,

Trasímaco: ¿era esto lo que querías decir al bablar de
lo justo, a saber, aquello que al más fuerte le parezca
que es lo que más le conviene a él, sea que le convenga
realmente o no? ¿Esto es lo que quieres decir?

—En absoluto diría eso: ¿crees que llamaría más fuer-
te al que se equivoca, cuando se equivoca?

—Ciertamente, yo pensé que querías decir eso cuan-
do estuviste de acuerdo en que los gobernantes no eran
d infalibles, sino que también se equivocaban.

—Eres un tramposo en tus argumentos, Sócrates
—contestó—. Veamos, por ejemplo, ¿llamas médico al
que se equivoca respecto de los enfermos, en cuanto se
equivoca en eso? ¿O calculador al que se equivoca en
el cálculo, en el momento en que se equivoca, en cuanto
a esa equivocación? Claro que usamos la expresión 'el
médico se equivocó' o 'el calculador o el gramático se
equivocan'. Pero cada uno de éstos, en realidad, en la
medida que es aquello por lo cual lo denominamos así,
e entiendo que jamás se equivoca. De este modo, en senti-
do estricto —ya que quieres que hablemos estricta-
mente— ningún artesano se equivoca, puesto que el que
se equivoca al carecer del conocimiento respectivo se
equivoca en algo en que no es artesano. Y así como el
artesano o el experto, ningún gobernante se equivoca
cuando es gobernante, aunque todos digan que se equi-
vocó el médico o se equivocó el gobernante. Interpreta
pues, de esa forma ahora lo que respondí entonces. Pa-
ra decirlo en el sentido más estricto de los térmi-
341a nos, el gobernante, en tanto es gobernante, no se equi-
voca, y al no equivocarse establece lo mejor para sí mis-
mo, y esto es lo que debe hacer el gobernado. De modo
tal que, como afirmé desde un principio, declaro que
es justo hacer lo que conviene al más fuerte.

—Bueno, Trasímaco —dije— ¿Sigo pareciéndote un
tramposo?

—Sin la menor duda —respondió.

—¿Crees, pues, que al preguntarte como te pregunté lo hacía con la mala intención de desprestigiarte en tus argumentos?

—Lo sé muy bien. Pero no ganarás nada, ya que quedará al descubierto que quieres desprestigiarme, y, una vez puesto al descubierto, no podrás ejercer violencia b
en el argumento.

—Ni lo intentaría, bendito amigo. Pero para que no nos suceda otra vez lo mismo, determina de cuál de estas dos maneras te refieres al que gobierna y que es más fuerte: si en la forma común de hablar o si en el sentido estricto de los términos, según el cual acabas de enunciarlo, a saber, aquel a quien, por ser el más fuerte, será justo que el más débil haga lo que conviene.

—Me refiero al que gobierna, en el sentido más estricto de los términos. Urde nuevas tretas y aprovecha lo dicho para desprestigiarme, si puedes; yo no te lo he de impedir, pero no serás capaz.

—¿Acaso crees que he enloquecido al punto de intentar tonsurar un león y urdir tretas contra Trasímaco?

—Lo acabas de intentar, sin poder esto tampoco.

—Suficiente, dejemos eso. Dime ahora: el médico, en el sentido estricto del término, como acabas de decir, ¿es un mercader o el que cura a los enfermos? Habla del verdadero médico.

—Es el que cura a los enfermos.

—¿Y el piloto? El verdadero piloto, ¿es un marinero o es el que manda a los marineros?

—El que manda a los marineros. d

—En su caso, pues, no es el hecho de que navega en una nave lo que se toma en cuenta, y no por eso debe ser llamado marinero, dado que no se lo llama piloto por navegar sino por el arte de gobernar a los marineros.

—Es verdad.

—Y a cada uno de estos tipos que he mencionado hay algo que le conviene.

—Por supuesto.

—¿Y no es acaso el arte apto para buscar y proveer lo que conviene a cada uno?

—Apto para eso, efectivamente.

—¿Y a cada una de las artes conviene otra cosa que el ser lo más completas posible?

—¿Qué quieres decir con eso?

—Lo siguiente: si me preguntaras si al cuerpo le basta ser como es o si tiene necesidad de algo, y yo te respondiera: «Sin duda, está necesitado; precisamente por eso se ha inventado ahora el arte de la medicina: porque el cuerpo es deficiente y no le basta ser como es, ha sido organizado este arte, de modo que pueda procurarle las cosas que le convienen», ¿no te parece que al hablar así hablaría correctamente?

342a —Correctamente —convino Trasímaco.

—Veamos ahora, ¿es el arte de la medicina deficiente? ¿Hay algún arte que tiene necesidad de perfección, así como los ojos tienen necesidad de la vista y las orejas del oído, para lo cual se debe contar con algún arte que examine lo que es conveniente para ver y para oír y se lo procure? ¿Acaso en el arte mismo hay una cierta deficiencia, y cada arte necesita de otro arte que examine lo que es conveniente para aquél, y otro, a su vez, para que atienda a éste, y así hasta el infinito? ¿O aquél
b examinará qué es lo que le conviene a sí mismo? ¿No será que no tiene necesidad ni de sí mismo ni de ningún otro arte para examinar lo que conviene a su deficiencia, ya que en ningún arte existe deficiencia o necesidad alguna, y que a un arte no corresponde buscar otra cosa que lo que conviene a aquello de lo cual es arte, dado que el arte mismo es realmente incólume e incontaminado, y, mientras es arte, en sentido estricto, es íntegramente lo que es? Examinémoslo en sentido estricto: ¿es así o no?

—Es así.

—En tal caso, la medicina no examina lo que conviene a la medicina, sino al cuerpo. c

—Sí, efectivamente.

—Ni el arte de la equitación examina lo que conviene a ese arte sino lo que conviene a los caballos, y ninguna otra arte examina lo conveniente a sí misma, ya que no está necesitada de nada, sino sólo examina lo que conviene a aquello de lo cual es arte.

—Así parece.

—Ahora bien, Trasímaco, las artes gobiernan y prevalecen sobre aquellas cosas de las cuales son artes.

En esto también nos pusimos de acuerdo, bien que con bastante fastidio por parte de Trasímaco.

—Ningún conocimiento artesanal examina ni dispone lo que conviene al más fuerte sino lo que conviene al más débil, al gobernado por aquél. d

Trasímaco también terminó por reconocer esto, no sin antes intentar disputar la cuestión. Y cuando lo reconoció, dije:

—¿Acaso algún médico, en la medida en que es médico, examina y dispone lo que conviene al médico, no al enfermo? Hemos quedado de acuerdo, en efecto, en que el médico, en sentido estricto, es un gobernante de cuerpos y no un mercader. ¿No lo hemos acordado?

Trasímaco asintió.

—Y el piloto, en sentido estricto, es gobernante de marineros, y no un marinero.

También aquí estuvo de acuerdo.

—Pero tal piloto-gobernante atenderá y dispondrá lo que conviene no al piloto, sino al marinero-gobernado.

Lo admitió a duras penas.

—Entonces, Trasímaco, en ningún tipo de gobierno aquel que gobierna, en tanto gobernante, examina y dispone lo que le conviene, sino lo que conviene al gobernado y a aquel para el que emplea su arte, y, con la

vista en éste y en lo que a éste conviene y se adecua, dice todo lo que dice y hace todo lo que hace.

343a Cuando estábamos en un punto de la discusión en que era manifiesto para todos que lo que Trasímaco había dicho acerca de lo justo se había convertido en lo contrario, éste, en lugar de responder, exclamó:

—Dime, Sócrates: ¿tienes una nodriza?

—¿Y eso por qué lo dices? ¿No sería mejor contestarme que preguntar esas cosas?

—Porque se nota que te deja con las narices moqueando cuando necesitas que te las haga sonar; y si tuvieras nodriza, ella te habría enseñado a reconocer ovejas y pastor.

—¿Cómo es eso?

b —Porque crees que los pastores y los boyeros atienden al bien de las ovejas y las vacas, y las engordan y cuidan mirando a otra cosa que al bien de los amos y al de ellos mismos; así como también estimas que los gobernantes de los Estados —los que gobiernan verdaderamente— piensan acerca de los gobernados de otro modo que lo que se ha establecido respecto de las ovejas, y que los atienden día y noche de otra manera que de aquella que les aprovechará a ellos mismos. Y has
c ido tan lejos en lo concerniente a lo justo y a la justicia, a lo injusto y a la injusticia, que desconoces que la justicia y lo justo es un bien en realidad ajeno al que lo practica, ya que es lo conveniente para el más fuerte que gobierna, pero un perjuicio propio del que obedece y sirve; y que la injusticia es lo contrario y gobierna a los verdaderamente ingenuos y justos, y que los gobernados hacen lo que conviene a aquel que es más fuerte, y al servirle hacen feliz a éste, mas de ningún modo
d a sí mismos. Es necesario observar, mi muy cándido amigo Sócrates, que en todo sentido el hombre justo tiene menos que el injusto. En primer lugar, en los contratos entre unos y otros, allí donde éste se asocia con

aquél, al disolverse la asociación nunca hallarás que el
justo tenga más que el injusto, sino menos. Después,
en los asuntos concernientes al Estado, cuando se esta-
blecen impuestos, aunque sus bienes sean iguales, el jus-
to paga más, el injusto menos. Pero cuando se trata de
cobranzas, aquel no recibe nada, éste cobra mucho. Y e
cuando cada uno de ellos ocupa un cargo, al justo le
toca, a falta de otro perjuicio, vivir miserablemente por
descuidar sus asuntos particulares, sin obtener prove-
cho alguno de los asuntos públicos, en razón de ser jus-
to; y además de eso, es aborrecido por sus parientes
y conocidos, por no estar dispuesto a hacerles un servi-
cio al margen de la justicia. Al injusto le sucede todo
lo contrario. Hablo de aquel al que hace un momento
me refería, que es capaz de alcanzar los más grandes
privilegios. A éste debes observar, si es que quieres 344a
discernir cuánto más le conviene personalmente ser in-
justo que justo. Pues bien, lo aprenderás del modo más
fácil si llegas a la injusticia más completa, la cual hace
feliz al máximo al que obra injustamente y más desdi-
chados a los que padecen injusticia y no están dispues-
tos a ser injustos. Esto es la tiranía, que se apodera
de lo ajeno, no poco a poco, sino de un solo golpe, tanto
con engaño como con violencia, trátese de lo sagrado
o de lo piadoso, de lo privado o de lo público: cuando b
alguien es descubierto, tras obrar injustamente en uno
solo de esos casos, es castigado y vituperado, pues los
que cometen tales delitos parciales son llamados sacri-
legos, secuestradores, asaltantes, estafadores o ladrones.
Cuando alguien, en cambio, además de secuestrar las
fortunas de los ciudadanos, secuestra también a éstos,
esclavizándolos, en lugar de aquellos denigrantes califi-
cativos es llamado 'feliz' y 'bienaventurado' no sólo por
los ciudadanos, sino por todos aquellos que se han en- c
terado de toda la injusticia que ha cometido. En efecto,
los que censuran la injusticia la censuran no por temor

a cometer obras injustas, sino por miedo a padecerlas.
De este modo, Sócrates, la injusticia, cuando llega a serlo
suficientemente, es más fuerte, más libre y de mayor
autoridad que la justicia; y tal como dije desde un co-
mienzo, lo justo es lo que conviene al más fuerte, y lo
injusto lo que aprovecha y conviene a sí mismo.

d Una vez dichas estas cosas, Trasímaco pensaba mar-
charse, como si fuera un bañero que nos hubiera volca-
do sobre nuestros oídos un cántaro repleto de sus argu-
mentos. Pero los que estaban presentes no se lo permi-
tieron, sino que lo obligaron a permanecer y a rendir
cuentas de lo dicho. Yo mismo le pedí con insistencia:

—Divino Trasímaco, ¿vas a marcharte tras arrojar-
nos un discurso, antes de enseñarlo adecuadamente o
de que aprendamos si es así o de otro modo? ¿Crees
e que es un asunto insignificante el de intentar determi-
nar el modo de vida que cada uno de nosotros podría
llevar para vivir una vida más provechosa?

—¿Y yo acaso pienso en otra cosa que ésa? —bramó
Trasímaco.

—Parecía que sí, o al menos que nada te importaba
de nosotros, ni que te preocupaba que fuéramos a vivir
peor o mejor, desconociendo lo que dices saber. Pero
anímate, mi buen amigo, a instruirnos; no será para ti
345a una mala inversión lo que hagas en nuestro beneficio,
siendo tantos como somos. En lo que a mí toca, te diré
que no estoy convencido, y que no creo que la injusticia
sea más provechosa que la justicia, ni aunque aquélla
sea permitida y no se le impida hacer lo que quiera.
Admitamos, mi amigo, que existe el hombre injusto y
que puede obrar injustamente, sea en forma oculta o
combatiendo a cara descubierta. Pero aun así no me per-
suado de que es más provechosa que la justicia. Y esto,
b seguramente, también le ha sucedido a algún otro de
nosotros, no sólo a mí. Persuádenos adecuadamente, mi
bienaventurado amigo, de que no argumentamos correc-

tamente cuando estimamos más a la justicia que a la injusticia.

—¿Y cómo he de persuadirte? Si con las cosas que he dicho no te has persuadido, ¿qué puedo hacer contigo aún? ¿Acaso llevaré mi argumento hasta tu alma haciéndotelo tragar? [12].

—No, ¡por Zeus!, ¡eso no! Más bien, en primer lugar, has de mantener aquellas cosas que digas, y si las cambias en algo, cámbialas abiertamente y no nos en-
gañes. Ahora, Trasímaco —consideremos nuevamente *e*
lo dicho antes—, puedes ver que, tras haber definido al verdadero médico, no has pensado que era necesario después vigilar con precisión lo que concierne al verdadero pastor, sino que crees que éste apacienta a las ovejas, en tanto pastor, sin mirar a lo que es mejor para las ovejas: como un invitado a un banquete que está dispuesto para el festín, o como un mercader, para ven-
derlas; pero no como pastor. Pues el arte del pastor *d*
no cuida sin duda de ninguna otra cosa que de aquella con respecto a la cual está organizada, a fin de procurarle lo mejor, ya que, en cuanto a sí misma, el arte del pastor ya está suficientemente provista mientras nada le falte para ser arte del pastor. Del mismo modo estoy convencido de que es forzoso estar de acuerdo en que todo gobierno, en tanto gobierno, no atiende a ninguna otra cosa que al sumo bien de aquel que es su
gobernado y está a su cuidado, trátese del gobierno *e*
del Estado o de ámbitos particulares. Pero ¿tú crees acaso que los que gobiernan los Estados lo hacen voluntariamente?

---

[12] Trasímaco retoma la burlona imagen de la nodriza, presentada en 343a. En efecto, el verbo *entíthēmi*, que traducimos «hacer tragar», es usado, como nota ADAM, en relación con la alimentación de los niños por la nodriza. Así ARISTÓFANES, *Caballeros* 716: «También, como las nodrizas, lo alimentas mal; después de masticar el alimento, le haces tragar un poco.»

—No es algo que meramente creo, ¡por Zeus!, sino que bien lo sé.

—Pero Trasímaco —proseguí—, ¿no te percatas de que, en cuanto a los otros tipos de gobierno, nadie está dispuesto voluntariamente a gobernar, sino que demanda un salario, por pensar que del gobernar no obtendrá beneficio para sí mismo sino para los gobernados?
346a En efecto, dime esto: ¿no es cada una de las artes distinta de las otras por tener un poder distinto? Respóndeme, bienaventurado amigo, no en contra de lo que piensas, para poder proseguir.

—¡Claro que cada una es distinta por eso! —repuso Trasímaco.

—¿Y no nos aporta cada arte un beneficio particular —no común a todas las artes—, tal como la medicina aporta la salud, el pilotaje la seguridad al navegar, y así las demás?

—De acuerdo.

—Y en cuanto al arte del mercenario, aporta un sa-
b lario, ya que tal es su peculiaridad. Ahora ¿llamas a una misma arte medicina y pilotaje? O bien, si es que quieres delimitar con precisión los términos, como propusiste, en caso de que, al comandar una nave, un piloto se sane, porque le hace bien navegar en el mar, ¿llamarás al pilotaje 'medicina'?

—De ningún modo.

—Ni tampoco al arte del mercenario, creo, lo llamarás 'medicina' porque alguien sane mientras gana su salario.

—Por cierto que no.

—Ni a la medicina la llamarás 'arte del mercenario' porque el médico gane un salario cuando cura a otro.

—Tampoco.

—¿Y acaso no hemos concordado en que cada arte tiene un beneficio particular?

—Sea.

—En tal caso, cualquiera que sea el beneficio que aprovecha a todos los artesanos en común, es patente que lo obtienen de algo que en común adicionan al ejercicio de cada arte.

—Así parece.

—Ahora bien, diremos que, al ganar un salario, los artesanos se benefician con el ejercicio del arte del mercenario que adicionan al de cada arte.

No sin disgusto lo admitió.

—Pues entonces, no es de su arte particular que cada uno obtiene ese beneficio que es la recepción del d
salario, sino que, si consideramos las cosas con el rigor que corresponde, la medicina produce la salud, el arte del mercenario produce un salario, el de la arquitectura una casa; y el del mercenario que se añade a cada una, un salario; y así en todas las demás artes, cada una realiza su función y beneficia a aquello con respecto a lo cual está organizada. Y si no se le añade salario, ¿se beneficiará el artesano con su arte?

—Parece que no.

—¿No produce beneficios, entonces, cuando cumple e
su función gratuitamente?

—Creo que sí.

—Pues bien, Trasímaco, ahora es evidente que ningún arte ni gobierno organiza lo que le beneficia a sí mismo, sino que, como decíamos antes, organiza y dispone lo que beneficia al gobernado: atiende a lo que conviene a aquel que es el más débil, no al que es el más fuerte. Por eso mismo, querido Trasímaco, decía hace un momento que nadie está dispuesto voluntariamente a gobernar y tomar en sus manos y corregir las deficiencias ajenas, sino que para ello reclama un salario; porque aquel que va a ejercer adecuadamente su arte jamás hace o dispone —si dispone de acuerdo con 347a
su arte— lo mejor para sí mismo sino para el goberna-

do; y para eso es necesario, según parece, asignar una remuneración a los que estén prestos a gobernar, sea plata u honores, o un castigo, si no estuviera dispuesto a gobernar.

—¿Qué quieres decir con eso, Sócrates? —preguntó Glaucón—. En cuanto a los dos tipos de remuneración, lo percibo, pero de qué castigo hablas y cómo lo incluyes en las clases de remuneraciones, no lo comprendo.

—Porque no comprendes la remuneración de los mejores —respondí—, por la cual gobiernan los más aptos,
b cuando están dispuestos a gobernar. ¿Acaso no sabes que el amor a los honores o a la plata es considerado reprobable, y que lo es realmente?

—Eso sí lo sé.

—Por tales motivos, pues, los hombres de bien no están dispuestos a gobernar con miras a las riquezas ni a los honores. No quieren, en efecto, ser llamados mercenarios por exigir abiertamente un salario para gobernar, ni ser llamados ladrones por apoderarse de riquezas ocultamente, por sí mismos, desde el gobierno. Y tampoco por causa de los honores, pues no aman los
c honores. Por eso es necesario que se les imponga compulsión y castigo para que se presten a gobernar; de allí es probable que sea considerado vergonzoso el avance voluntario hacia el gobierno, sin aguardar una compulsión. Ahora bien, el mayor de los castigos es ser gobernado por alguien peor, cuando uno no se presta a gobernar. Y a mí me parece que es por temor a tal castigo que los más capaces gobiernan, cuando gobiernan. Y entonces acuden al gobierno no con la idea de que van a lograr algún beneficio para ellos ni con la de que lo pasarán bien allí, sino compulsivamente, por pensar que, de otro modo, no cuentan con sustitutos mejores
d o similares a ellos para cumplir la función. En efecto, si llegara a haber un Estado de hombres de bien, probablemente se desataría una lucha por no gobernar, tal

como la hay ahora por gobernar, y allí se tornaría evidente que el verdadero gobernante, por su propia naturaleza, no atiende realmente a lo que le conviene a él, sino al gobernado; de manera que todo hombre inteligente preferiría ser beneficiado por otro antes que ocuparse de beneficiar a otro. Por todo esto, de ningún modo estoy de acuerdo con Trasímaco en que lo justo es *e*
lo que conviene al más fuerte. Pero esto lo examinaremos en otra oportunidad. Ahora me parece mucho mejor examinar lo que dice Trasímaco cuando afirma que el modo de vida del injusto vale más que el del justo. En lo que toca a ti, Glaucón, ¿cuál de ambos modos de vida eliges? ¿Cuál de las dos afirmaciones te parece más valedera?

—Creo —dijo—, que el modo de vida del justo es más provechoso.

—¿Tú has escuchado cuántos bienes acaba de enu- 348*a*
merar Trasímaco en el modo de vida del injusto?

—Lo he escuchado, pero no me ha convencido.

—¿Quieres que lo persuadamos, si podemos descubrir de qué modo hacerlo, de que no dice la verdad?

—¿Cómo no he de quererlo? —exclamó Glaucón.

—Pues bien, si nos contrapusiéramos a él, efectuando un recuento —frente al suyo— de cuántos bienes ofrece el ser justo, y él a su vez replicara y nosotros a él, habría que enumerar los bienes y contar cuántos mencionamos de cada lado; y por ende necesitaríamos jue- *b*
ces que decidieran. Si hacemos el examen, en cambio, poniéndonos de acuerdo entre nosotros, como antes, nosotros mismos seremos a la vez jueces y oradores.

—Es muy cierto.

—¿Cuál de los dos procedimientos prefieres?

—El segundo.

—Pues entonces —dije—, Trasímaco, vuelve al comienzo, y respóndenos: ¿afirmas que la completa injusticia es más provechosa que la justicia plena?

c —Claro que lo afirmo —replicó Trasímaco—, y también he dicho por qué.

—Y bien, veamos de qué modo hablas de esas dos cosas: ¿calificas a una de 'excelencia' y de 'malogro' la otra?

—Sí.

—Por tanto, ¿calificas a la justicia de 'excelencia' y a la injusticia de 'malogro'?

—Probablemente, mi gracioso amigo, puesto que digo que la injusticia da provecho y la justicia no.

—Pues entonces ¿qué afirmas?

—Lo contrario.

—En tal caso ¿es la justicia malogro?

d —No, más bien una genuina candidez.

—¿Y a la injusticia la llamas mala predisposición?

—No, sino buen sentido.

—¿Y también crees, Trasímaco, que los injustos son inteligentes y buenos?

—Sí, al menos los que pueden obrar de modo completamente injusto, y que tienen el poder de someter a Estados y a pueblos enteros. Tú piensas, tal vez, que me refiero a los cortadores de bolsas; incluso esto da provecho, también, si pasa inadvertido, pero lo que es digno de mención no es eso, sino las cosas de que acabo de hablar.

e —No, me doy bien cuenta de lo que quieres decir, pero aún me asombra que coloques a la injusticia en la sección de la excelencia y de la sabiduría, y a la justicia en la sección contraria.

—Sin embargo, así las coloco, por cierto.

—Esto es ahora algo más sólido, mi amigo, y ya no es fácil poder contestarlo. Si hubieses afirmado, en efecto, que la injusticia da provecho, pero concordaras con otros en que es maldad y algo vergonzoso, podríamos replicar hablando conforme al uso habitual de estas palabras. Pero ahora es patente que dirás que es una cosa

bella y vigorosa y que le atribuirás todo lo demás que atribuimos a lo justo, ya que has tenido la auda- 349a cia de colocar a la injusticia en la sección de la excelencia y de la sabiduría.

—Adivinas perfectamente la verdad.

—Sin embargo, no debo vacilar en proseguir el examen del argumento, al menos mientras suponga que lo que dices es lo que piensas. Pues me da la impresión, Trasímaco, de que ahora realmente no bromeas, sino que dices lo que crees acerca de la verdad de estas cosas.

—¿Y qué diferencia te hace el que lo crea o no? Más bien refuta mi argumentación.

—No hay ninguna diferencia. Pero trata de respon- *b* der también a esto: ¿te parece que el hombre justo quiere superar en algo a otro justo?

—De ningún modo, pues en tal caso no sería tan encantador y cándido como es.

—¿Y tampoco está dispuesto a superar a la acción justa?

—Tampoco.

—¿Consideraría valioso, en cambio, superar al injusto, y creería que eso es justo, o pensaría que no es justo?

—Creería que es justo superar al injusto y lo consideraría valioso, pero no lo lograría.

—Esto último no es lo que pregunté, sino sólo si el justo no consideraría valioso ni querría superar al *c* justo, mas sí al injusto.

—Sí, así es.

—Y en lo que hace al injusto, ¿acaso consideraría valioso aventajar al justo y a la acción justa?

—¿Y cómo no, si precisamente es el que considera valioso superar a todos?

—Por consiguiente, el injusto luchará para aventajar al hombre injusto y a la acción injusta, de modo de lograr mucho más que todos.

—Así es.

—Afirmemos esto, entonces: el justo no tratará de aventajar a su semejante, sino a su contrario; mientras
d el injusto tratará de aventajar tanto a su semejante como a su contrario.

—Muy bien dicho.

—Ahora bien, el injusto es inteligente y bueno; el justo ni una cosa ni la otra.

—Efectivamente.

—Por consiguiente, el injusto se parece al inteligente y al bueno, mientras el justo no se parece a éstos.

—¿Y cómo no ha de parecérseles aquel que es como ellos, en tanto el otro no?

—Muy bien. Por lo tanto ¿cada uno de ellos es tal como aquellos a quienes se parece?

—¡Pero no veo de qué otro modo podría ser!

—Está bien, Trasímaco, ¿llamas 'músico' a alguien,
e y a otro 'no-músico'?

—Sí.

—¿Y cuál de ellos dices que es inteligente y a cuál llamas tonto?

—Por supuesto, digo que el músico es inteligente y que el no-músico es tonto.

—Y en lo que uno es inteligente es también bueno, mientras que en ese sentido el tonto es malo.

—Así es.

—Y respecto del médico hablaremos del mismo modo.

—Del mismo modo.

—¿Y te parece, mi excelente amigo, que un buen músico, al templar la lira, quiere aventajar a otro músico en cuanto a poner tensas las cuerdas o aflojarlas, y considera valioso aventajarlo en eso?

—No, claro.

—Pero querrá aventajar, en esa actividad, a quien no sea músico.

—Forzosamente.

—Y en cuanto al médico, cuando prescribe un ré- 350a
gimen de comidas y bebidas, ¿te parece que quiere aventajar a un médico o a la profesión de médico?

—Sin duda que no.

—Pero querrá aventajar en eso a quien no sea médico.

—Claro.

—Mira ahora, respecto de cualquier conocimiento artesanal o de la ausencia del mismo, si te parece que el conocedor de un arte quiere lograr, en lo que hace o dice, más que otro conocedor de ese arte, en lugar de obtener lo mismo que su semejante en dicha actividad.

—Parecería forzoso que sea de la segunda manera.

—¿Y el que desconoce el arte? ¿No trataría de aven-
tajar tanto al conocedor de dicho arte como igualmente b
al que lo desconoce?.

—Tal vez.

—¿Y el conocedor es sabio?

—Sí.

—¿Y el sabio es bueno?

—Sí.

—En tal caso, el que es bueno y sabio no querrá aventajar a su semejante, sino a su contrario.

—Así parece.

—El malo e ignorante, en cambio, querrá aventajar tanto a su semejante como a su contrario.

—Es manifiesto.

—Pues bien, Trasímaco, el injusto nos parecía que quería aventajar tanto a su contrario como a su semejante. ¿Acaso no decías eso?

—Sí.

—Y vimos que el justo no quiere aventajar a su se- c
mejante, sino a su contrario.

—Sí.

—En tal caso, el justo se parece al sabio y bueno, el injusto al malo e ignorante.

—Probablemente.

—Pero nos hemos puesto de acuerdo, además, en que cada uno de ellos es tal como aquellos a los que cada uno se parece.

—En efecto, lo hemos acordado.

—Por lo tanto, el justo se nos ha revelado como bueno y sabio, en tanto el injusto como ignorante y malo.

Trasímaco convino en todo esto, pero no tan fácil-
d mente como lo narro ahora, sino que lo hizo compelido y a regañadientes, con gran sudor, más aún por el calor que había. Entonces vi algo que nunca había visto antes: Trasímaco enrojecía. Ahora bien, después de que hubimos convenido en que la justicia es excelencia y sabiduría y la injusticia, en cambio, malogro e ignorancia, dije:

—Bien, demos esto por establecido. Pero también hemos dicho que la injusticia es vigorosa. ¿Recuerdas, Trasímaco?

—Recuerdo —dijo—. Pero no estoy conforme con lo que acabas de decir, y tendría bastante que hablar de
e estas cosas. Claro que si lo hiciera, bien sé que dirías que estoy arengando. De modo que, o bien me dejas hablar como quiero, o bien, si quieres preguntar, pregunta, y yo te diré «está bien» —como a las viejas que cuentan leyendas—, asintiendo o disintiendo con la cabeza.

—Pero de modo que, en ningún caso, sea en contra de tu propia opinión.

—Del modo que te plazca —dijo—, puesto que no me permites hablar. ¿Quieres algo más que eso?

—¡En nombre de Zeus, nada más! Si obras así, hazlo. Yo preguntaré.

—Pregunta, pues.

—Te preguntaré lo que te acabo de preguntar, a fin
351a de examinar la cuestión ordenadamente: cuál es la relación entre la justicia y la injusticia. Hace un momento ha sido dicho que la injusticia es más poderosa y

más fuerte que la justicia. Pero ahora, añadí, si la justicia es sabiduría y excelencia, pienso que se manifiesta fácilmente más fuerte que la injusticia, puesto que la injusticia es ignorancia: nadie lo desconocería. Mas no deseo valerme de algo tan simple, Trasímaco; prefiero examinarlo de otro modo: ¿dices que un Estado puede ser injusto e intentar someter injustamente a otros Es- b
tados —o haberlos sometido ya—, e incluso mantener sometidos bajo sí muchos Estados?

—¡Claro! —contestó—. Y el mejor Estado, que es el injusto, lo llevará a cabo antes que ningún otro y del modo más perfecto.

—Comprendo, porque ésta era tu tesis —dije—. Pero respecto de ella examino lo siguiente: el Estado que llega a prevalecer sobre otro, ¿ha de mantener ese poder sin justicia, o le será forzoso contar con justicia?

—Si fuera como tú acabas de decir, que la justicia c
es sabiduría, tendría que contar con justicia —respondió—. Pero si es como yo he dicho, con injusticia.

—Estoy encantado, Trasímaco —dije yo—, porque no te limitas a asentir y disentir con la cabeza, sino que también respondes tan brillantemente.

—Lo hago para complacerte —contestó.

—Y lo haces muy bien; pero ahora dime esto, también para complacerme: ¿te parece que un Estado o un ejército, o una banda de piratas o de ladrones, o cualquier otro grupo que se propusiera hacer en común algo injusto, podría tener éxito si cometieran injusticias entre sí?

—No, por cierto. d

—Y si no las cometieran ¿sería más probable que tuvieran éxito?

—Seguramente.

—En efecto, Trasímaco, la injusticia produce entre los hombres discordias, odios y disputas; la justicia, en cambio, concordia y amistad. ¿No es así?

—Aceptémoslo —contestó—, para no discutir contigo.

—Pero haces muy bien, mi excelente amigo. Y ahora dime esto: si la obra de la injusticia es crear odio allí donde se encuentre, al surgir entre hombres libres o bien entre esclavos, ¿no hará que se odien y disputen
e entre sí, de modo que sean incapaces de hacer juntos algo en común?

—Sin duda.

—¿Y si surge entre dos personas? ¿No discutirán y se odiarán y llegarán a ser tan enemigos entre sí como lo son de los justos?

—Sí, llegarán a serlo.

—¿Y esta propiedad la perderá la injusticia en caso de que surja en un solo hombre, admirable Trasímaco, o en nada disminuirá?

—En nada disminuirá —respondió.

—Por consiguiente, sea que surja en un Estado, en una familia, en un ejército o en donde sea, aparece siempre contando con la propiedad de producir, primera-
352a mente, la incapacidad de obrar en conjunto, a raíz de las disputas y discordias, y, en segundo lugar, la existencia de una enemistad tanto consigo mismo como con cualquier otro y con el justo. ¿No es así?

—Así es.

—Y cuando se encuentra en un solo hombre, pienso, producirá todas las obras que corresponden a su naturaleza. Primeramente, la incapacidad para obrar, poniéndolo en conflicto y en desacuerdo consigo mismo, y, en segundo lugar, lo tornará hostil tanto consigo mismo como con los justos. ¿No es acaso así?

—Sí.

—Ahora bien, también los dioses son justos, ¿no, mi amigo?

b —Que lo sean —respondió.

—En tal caso, Trasímaco, el injusto será hostil a los dioses, y el justo será amigo de ellos.

—Disfruta del argumento sin temor a mi réplica —dijo—. Pues yo no te he de contradecir, para no volverme odioso a tus amigos.

—Y bien —proseguí—, completa lo que queda del festín respondiéndome como hasta ahora. Pues los justos aparecen como más sabios, mejores y más capaces de actuar, mientras los injustos no pueden hacer nada juntos: y si decimos que algunas veces, aun siendo injus- c
tos, hacen algo juntos en común y con vigor, no diremos la verdad en ningún sentido. En efecto, si fueran completamente injustos, no se habrían abstenido de enfrentarse entre sí, sino que evidentemente anidaba en ellos algo de justicia, lo que les impedía atacarse entre sí mientras cometían injusticias contra otros, y gracias a ella han hecho lo que han hecho. Esto es, se han abocado a obrar injustamente cuando estaban perjudicados sólo a medias por la injusticia, ya que los que estuvieran completamente depravados y fueran completamente injustos no hubiesen podido hacer nada. Que estas d
cosas sean así lo comprendo, pero no como tú las expusiste al comienzo. Ahora debemos examinar si los justos viven mejor que los injustos y si son más felices, que es lo que anteriormente propusimos. Por cierto, eso parece claro, al menos así lo creo, a partir de lo que hemos estado diciendo. No obstante, hay que examinarlo mejor, pues no es un tema cualquiera, sino que concierne a cuál es el modo en que se debe vivir.

—Examínalo, entonces —dijo.

—Lo examinaré —respondí—. Dime, ¿te parece que hay una función propia del caballo?

—Me parece que sí. e

—Y lo que admites como función del caballo, al igual que en cualquier otro caso, ¿no es lo que sólo aquél hace, o lo que él hace mejor?

—No comprendo —alegó.

—Veamos de este modo: ¿puedes ver con otra cosa que con los ojos?

—No, por cierto.

—¿Y puedes oír con otra cosa que con los oídos?

—De ningún modo.

—En tal caso ¿sería correcto que dijéramos que ver y oír son funciones de esos órganos?

—Ciertamente.

353a —Ahora bien, ¿podrías cortar un sarmiento de una vid con un cuchillo o con un cincel o con otras herramientas análogas?

—¡Sí que podría!

—Sin embargo, me parece que con ninguna de ellas se podaría la vid tan apropiadamente como con una podadera, que ha sido fabricada para ello.

—Es verdad.

—¿Admitiremos, en consecuencia, que podar la vid es función de la podadera?

—Admitámoslo.

—Creo que ahora comprenderás mejor lo que te preguntaba hace un momento, cuando inquiría si la función de cada cosa es o no lo que sólo ella cumple o lo que esa cosa cumple más apropiadamente.

—Efectivamente, comprendo, y me parece que eso
b es la función de cada cosa.

—Bien. ¿Y no te parece que hay una excelencia para cada cosa que tiene asignada una función? Pero volvamos a lo dicho antes: ¿no decíamos que los ojos tienen una función?

—Sí, tienen una función.

—¿Y no tienen los ojos también una excelencia?

—También.

—Pero además ¿había una función de los oídos?

c —Sí.

—¿Y por consiguiente, también una excelencia?

—Sí, también.

—¿Y no sucede lo mismo respecto de todas las demás cosas?

—Lo mismo.

—Y bien, ¿acaso los ojos podrían alguna vez cumplir adecuadamente su función, si no cuentan con su propia excelencia, sino, en su lugar, con una falencia?

—¡Claro que no! —contestó—. Ya que seguramente quieres decir que tienen la ceguera en lugar de la vista.

—Cualquiera que sea su excelencia —repliqué—, pues todavía no pregunto esto, sino sí las cosas que tienen una función la cumplen bien gracias a la propia excelencia, pero mal con su malogro.

—Eso es cierto.

—Por consiguiente, también los oídos, privados de su excelencia, cumplirán mal su función.

—Por cierto.

—¿Y aplicaremos a todas las cosas el mismo argu- d
mento?

—Me parece que sí.

—Bien. Después de eso, debemos examinar lo siguiente: hay funciones del alma que ninguna otra cosa distinta de ella podría cumplir. Por ejemplo, el prestar atención, el gobernar, el deliberar y todo lo de esa índole: ¿será correcto que atribuyamos estas funciones a otra cosa que al alma y diremos que son propias de ésta?

—Las atribuiremos al alma.

—Y respecto del vivir ¿diremos que es una función del alma?

—Claro, por encima de todo.

—¿El alma tiene, por ende, una excelencia?

—Así es.

—¿Y alguna vez, Trasímaco, el alma cumplirá bien e
sus funciones si está privada de su propia excelencia, o le será imposible?

—Le. será imposible.

—Forzoso es, por consiguiente, gobernar y prestar atención mal con un alma mala, y, con un alma buena, hacer bien todas esas cosas.

—Forzoso.

—¿Y no habíamos convenido que la justicia es excelencia, y la injusticia malogro de aquélla?

—En efecto.

—El alma justa, por ende, el hombre justo, vivirá bien; el injusto, en cambio, mal.

—Según tu argumento —dijo— es manifiesto.

354a —Pero precisamente quien vive bien es feliz y bienaventurado, al contrario del que vive mal.

—Así es.

—Por lo tanto, el justo es feliz y el injusto desdichado.

—Admitámoslo.

—Ahora bien: no se obtiene provecho al ser desdichado, sino al ser feliz.

—¡Claro!

—En tal caso, bienaventurado Trasímaco, es más provechosa la justicia que la injusticia.

—Bien, Sócrates —dijo—, ya tienes tu festín para honrar a la diosa Bendis.

—A ti te lo debo, Trasímaco —dije—, por haber sido tan amable conmigo y cesar de irritarte. Si a pesar de
b eso no lo disfruto, no es por tu causa, sino por la mía. En efecto, tal como los glotones engullen vorazmente cada nuevo manjar que les sirven, antes de saborear el anterior de modo adecuado, así me parece que yo, antes de hallar lo que debíamos examinar primeramente, o sea, qué es lo justo, lo he dejado de lado y me he abocado al examen de si lo justo es ignorancia o sabiduría y excelencia; y luego, al ocurrírseme la cuestión de si la injusticia es más provechosa que la justicia, no he podido abstenerme de pasar del asunto ante-

rior a éste; de modo que el resultado del diálogo es c
que ahora no sé nada. En efecto, puesto que no sé qué es lo justo, mucho menos he de saber si es excelencia o no, ni si quien lo posee es feliz o infeliz.

II

357a Después de haber dicho estas cosas, creía yo haber puesto fin a la conversación; pero, al parecer, había sido sólo el preludio. Glaucón, en efecto, quien solía ser el más valeroso de todos, en esta ocasión no consintió la retirada de Trasímaco y exclamó:

—Sócrates: ¿quieres que parezca que hemos queda-
b do convencidos o que verdaderamente nos convenzamos de que lo justo es mejor que lo injusto en todo sentido?

—Yo preferiría —contesté— convenceros verdaderamente, si de mi dependiera.

—En tal caso —insistió Glaucón—, no haces lo que quieres. Dime, pues: ¿no crees que hay una clase de bienes que no deseamos poseer por lo que de ellos resulta, sino que nos agradan por si mismos, tales como el regocijo y aquellos placeres inocentes, por medio de los cuales nada se produce en un momento posterior, sino sólo el disfrute de poseerlos?

—Creo que si —respondí.

—Pero hay bienes que anhelamos tanto por sí mismos como por lo que de ellos se genera, tales como la comprensión, la vista y la salud. Esas cosas, en efecto, nos agradan por ambos motivos.

—Así es.

—¿Adviertes una tercera clase de bienes, en la cual se encuentran la práctica de la gimnasia, el tratamiento

médico que recibe un enfermo, el ejercicio de la medicina y cualquier otro modo de ganar dinero? Pues de estas cosas diríamos que son penosas pero que nos benefician, y que no las deseamos poseer por sí mismas, d
sino por los salarios y demás beneficios que se generan de ellas.

—Es cierto —repuse—, es una tercera clase de bienes. Pero ¿y después qué?

—¿En cuál de esas tres clases —preguntó— colocas a la justicia?

—Pienso —respondí— que habría que colocarla en 358a
la clase más bella, la de los bienes que anhelamos tanto por sí mismos como por lo que de ellos se genera, al menos para quien se proponga ser feliz.

—Pues la mayoría no opina así —dijo—, sino que la coloca en la clase de bienes penosos, que hay que cultivar con miras a obtener salarios y a ganarse una buena reputación, pero que, si fuera por sí mismos, habría que evitarlos, por ser desagradables.

—Ya conozco esa opinión —dije—, y hace rato que, en base a ella, la justicia es censurada por Trasímaco y alabada en cambio la injusticia. Pero yo he sido lerdo en darme cuenta, según parece.

—Escúchame, entonces —dijo Glaucón—, para ver b
si estás de acuerdo conmigo; pues Trasímaco, me parece, se ha rendido demasiado pronto, encantado por ti como por una serpiente. Pero aún no se ha hecho una exposición de una y otra a mi gusto. Deseo escuchar, en efecto, qué es cada una de ellas y qué poder tienen por sí mismas al estar en el alma, con independencia de los salarios y de las consecuencias que derivan de ellas. Esto es lo que haré, si tú estás de acuerdo: retomaré el argumento de Trasímaco, y primeramente te c
diré qué es lo que se dice que es la justicia y de dónde se ha originado; en segundo lugar, cómo todos los que la cultivan no la cultivan voluntariamente sino por ne-

cesidad, pero no por ser para ellos un bien; y en tercer lugar, por qué es natural que obren así, ya que dicen que es mucho mejor el modo de vivir del injusto que el del justo. En lo que a mí concierne, Sócrates, no soy de esa opinión, pero tengo la dificultad de que los oídos se me aturden al escuchar a Trasímaco y a muchos otros, en tanto que de nadie he escuchado el argumento que
d quisiera oír en favor de la justicia y de su superioridad sobre la injusticia. Desearía escuchar un elogio de la justicia en sí misma y por sí misma; y creo que de ti, más que de cualquier otro, podría aprenderlo. Por eso hablaré poniendo todas mis energías en defender el modo de vida del injusto; y después de ello te mostraré de qué modo quisiera oírte censurando la injusticia y alabando la justicia. Pero ahora mira si te place lo que digo.

—Más que cualquier otra cosa —respondí—. ¿Hay
e acaso algo sobre lo cual alguien con sentido común gozaría más al hablar y escuchar una y otra vez?

—Perfectamente —dijo Glaucón—; óyeme hablar sobre aquello que afirmé que lo haría en primer lugar: cómo es la justicia y de dónde se ha originado. Se dice, en efecto, que es por naturaleza bueno el cometer injusticias, malo el padecerlas, y que lo malo del padecer injusticias supera en mucho a lo bueno del cometerlas. De este modo, cuando los hombres cometen y padecen injusticias entre sí y experimentan ambas situaciones,
359*a* aquellos que no pueden evitar una y elegir la otra juzgan ventajoso concertar acuerdos entre unos hombres y otros para no cometer injusticias ni sufrirlas. Y a partir de allí se comienzan a implantar leyes y convenciones mutuas, y a lo prescrito por la ley se lo llama 'legítimo' y 'justo'. Y éste, dicen, es el origen y la esencia de la justicia, que es algo intermedio entre lo mejor —que sería cometer injusticias impunemente— y lo peor —no poder desquitarse cuando se padece injusticia—;

por ello lo justo, que está en el medio de ambas situaciones, es deseado no como un bien, sino estimado por b
los que carecen de fuerza para cometer injusticias; pues el que puede hacerlas y es verdaderamente hombre jamás concertaría acuerdos para no cometer injusticias ni padecerlas, salvo que estuviera loco. Tal es, por consiguiente, la naturaleza de la justicia, Sócrates, y las situaciones a partir de las cuales se ha originado, según se cuenta.

Veamos ahora el segundo punto: los que cultivan la justicia no la cultivan voluntariamente sino por impotencia de cometer injusticias. Esto lo percibiremos mejor si nos imaginamos las cosas del siguiente modo: demos tanto al justo como al injusto el poder de hacer c
lo que cada uno de ellos quiere, y a continuación sigámoslos para observar adónde conduce a cada uno el deseo. Entonces sorprenderemos al justo tomando el mismo camino que el injusto, movido por la codicia, lo que toda criatura persigue por naturaleza como un bien, pero que por convención es violentamente desplazado hacia el respeto a la igualdad. El poder del que hablo sería efectivo al máximo si aquellos hombres adquirieran una fuerza tal como la que se dice que cierta vez tuvo Giges, el antepasado del lidio. Giges era un pastor que d
servía al entonces rey de Lidia. Un día sobrevino una gran tormenta y un terremoto que rasgó la tierra y produjo un abismo en el lugar en que Giges llevaba el ganado a pastorear. Asombrado al ver esto, descendió al abismo y halló, entre otras maravillas que narran los mitos, un caballo de bronce, hueco y con ventanillas, a través de las cuales divisó adentro un cadáver de tamaño más grande que el de un hombre, según parecía, y que no tenía nada excepto un anillo de oro en la e
mano. Giges le quitó el anillo y salió del abismo. Ahora bien, los pastores hacían su reunión habitual para dar

al rey el informe mensual concerniente a la hacienda, cuando llegó Giges llevando el anillo. Tras sentarse entre los demás, casualmente volvió el engaste del anillo hacia el interior de su mano. Al suceder esto se tornó
360a invisible para los que estaban sentados allí, quienes se pusieron a hablar de él como si se hubiera ido. Giges se asombró, y luego, examinando el anillo, dio vuelta el engaste hacia afuera y tornó a hacerse visible. Al advertirlo, experimentó con el anillo para ver si tenía tal propiedad, y comprobó que así era: cuando giraba el engaste hacia adentro, su dueño se hacía invisible, y, cuando lo giraba hacia afuera, se hacía visible. En cuanto se hubo cerciorado de ello, maquinó el modo de formar parte de los que fueroo a la residencia del rey como
b informantes; y una vez allí sedujo a la reina, y con ayuda de ella mató al rey y se apoderó del gobierno. Por consiguiente, si existiesen dos anillos de esa índole y se otorgara uno a un hombre justo y otro a uno injusto, según la opinión común no habría nadie tan íntegro que perseverara firmemente en la justicia y soportara el abstenerse de los bienes ajenos, sin tocarlos, cuando podría tanto apoderarse impunemente de lo que quisie-
c ra del mercado, como, al entrar en las casas, acostarse con la mujer que prefiriera, y tanto matar a unos como librar de las cadenas a otros, según su voluntad, y hacer todo como si fuera igual a un dios entre los hombres. En esto el hombre justo no haría nada diferente del injusto, sino que ambos marcharían por el mismo camino. E incluso se diría que esto es una importante prueba de que nadie es justo voluntariamente, sino forzado, por no considerarse a la justicia como un bien individual, ya que allí donde cada uno se cree capaz
d de cometer injusticias, las comete. En efecto, todo hombre piensa que la injusticia le brinda muchas más ventajas individuales que la justicia, y está en lo cierto, si habla de acuerdo con esta teoría. Y si alguien, dotado

de tal poder, no quisiese nunca cometer injusticias ni echar mano a los bienes ajenos, sería considerado por los que lo vieran como el hombre más desdichado y tonto, aunque lo elogiaran en público, engañándose así mutuamente por temor a padecer injusticia. Y esto es todo sobre este punto.

En cuanto al juicio sobre el modo de vida de los dos *e*
hombres que hemos descrito, pondremos aparte al más justo del más injusto; de ese modo podremos juzgar correctamente. ¿Qué clase de separación efectuaremos? La siguiente: no quitaremos al injusto nada de la injusticia, ni al justo nada de la justicia, sino que supondremos a uno y otro perfectos en lo que hace al comportamiento que les es propio. En primer lugar, el hombre injusto ha de actuar como los artesanos expertos. El mejor piloto o el mejor médico, por ejemplo, discriminan lo que es imposible de lo que es posible, en sus respectivas artes, para intentar la empresa en el último 361*a*
caso, abandonarla en el primero. Incluso si en algún sentido dan un paso en falso, son capaces de enmendarlo. De este modo, el hombre injusto intentará cometer delitos correctamente, esto es, sin ser descubierto, si quiere ser efectivamente injusto: en poco es tenido quien es sorprendido en el acto de delinquir, ya que la más alta injusticia consiste en parecer justo sin serlo. Que se confiera al que es perfectamente injusto la perfecta injusticia, sin quitarle nada, pero a la vez que se conceda al que comete las mayores injusticias la mejor reputación que, en cuanto a justicia, se le pueda procurar. Y si da un paso en falso, que lo pueda enmendar y *b*
ser capaz de hablar de modo que convenza de su inocencia si es denunciado en alguno de sus delitos; o bien hacer violencia cuantas veces sea necesaria la violencia, por medio de su fuerza y su coraje, o por medio de sus amigos y de la fortuna que se haya procurado. Una vez supuesto semejante hombre, coloquemos en teo-

ría, junto a él al hombre justo, simple y noble, que no quiere, al decir de Esquilo, parecer bueno sino serlo [1]. Por consiguiente, hay que quitarle la apariencia de jus-
c to; pues si parece que es justo, su apariencia le reportará honores y recompensas, y luego no quedará en claro si es justo con miras a lo justo o con miras a las recompensas y honores. Despojémoslo de todo, pues, excepto de la justicia, y concibámoslo en la condición opuesta a la del anterior: que, sin cometer injusticia, posea la mayor reputación de injusticia, a fin de que, tras haber sido puesta a prueba su consagración a la justicia en no haberse ablandado por causa de la mala reputación y de todo lo que de ésta se deriva, permanezca inaltera-
d ble hasta la muerte, pareciendo toda la vida injusto aun siendo justo. De esta suerte, llegados ambos al punto extremo, de la justicia uno, de la injusticia el otro, se podrá juzgar cuál de ellos es el más feliz.

—¡Es maravilloso, querido Glaucón —exclamé—, el modo vigoroso con que has pulido a estos dos hombres, como si fueran estatuas, para poder juzgarlos!

—Hago lo mejor que puedo —respondió—. Y me parece que, por ser ambos de tal índole, no hay dificultad alguna en describir qué clase de vida aguarda a cada
e uno. Hablemos, pues. Y si lo que digo resulta chocante, Sócrates, no pienses que soy yo quien habla, sino aquellos que alaban a la injusticia por sobre la justicia. Ellos dirán que el justo, tal como lo hemos presentado, será azotado y torturado, puesto en prisión, se le que-
362a marán los ojos y, tras padecer toda clase de castigos, será empalado, y reconocerá que no hay que querer ser justo, sino parecerlo. En ese caso lo dicho por Esquilo sería mucho más correcto si se refiriera al injusto. En

---

[1] ESQUILO, *Siete contra Tebas* 592: «pues [Anfiarao] no quiere parecer el mejor sino serlo». Pocas líneas más abajo, en 362a-b, Platón cita los versos 593-594.

efecto, dirán que el injusto es el que en realidad se ocupa de lo suyo ateniéndose a la verdad y no viviendo según la apariencia: no quiere parecer injusto sino serlo,

cosechando en los surcos profundos que atraviesan su [corazón,
de donde brotan sus nobles propósitos. b

En primer lugar, al parecer que es un justo, gobierna en el Estado; después, se casa allí donde le plazca, da sus hijos en matrimonio a quienes prefiera, y se asocia concertando contratos con quienes desee; y saca ventaja de todo esto, en cuanto aprovecha el obrar injustamente sin tener escrúpulos. Cuando entabla una contienda en forma privada o pública, predomina y supera a sus adversarios. Y al obtener ventaja se enriquece y puede beneficiar a sus amigos y perjudicar a sus ene- c
migos, así como también ofrecer sacrificios a los dioses, consagrándoles ofrendas en forma adecuada y magnífica, y puede honrar a los dioses y a los hombres que quiera, mucho más que el justo; de modo que, con toda probabilidad, le corresponde ser más amado por los dioses que el justo. Así dicen, Sócrates, que el hombre injusto es provisto tanto por los dioses como por los hombres para llevar una vida mejor que la del justo.

Una vez que Glaucón dijo estas cosas, me propuse d
responderle, pero su hermano Adimanto me preguntó:

—¿Tú no crees, Sócrates, que el tema ha quedado suficientemente expuesto, verdad?

—¿Qué? ¿Hay algo más aún? —exclamé.

—Lo que no ha sido expuesto es lo que era más necesario exponer —respondió.

—Pues bien —dije—, como dice el proverbio, que el hermano ayude al hermano; de modo que, si a tu hermano le falta algo, acude en su socorro. Aunque lo expuesto por él ha sido suficiente para abatirme y tornarme incapaz de salir en auxilio de la justicia.

—No es cierto lo que dices —replicó Adimanto—, aún tienes que oír más, pues es necesario que examinemos los argumentos opuestos a los que enunció Glaucón: los de quienes alaban la justicia y censuran la injusticia, para que resulte más claro lo que me parece querer decir Glaucón. Los padres dicen y exhortan a
363a sus hijos cuán necesario es ser justo —y cuantos velan por alguien—, aunque no es por sí misma por lo que alaban la justicia, sino por la buena reputación que de ella se deriva, con el fin de que, al parecer que se es justo, se obtengan cargos, casamientos convenientes y todo lo que Glaucón acaba de describir, cosas que corresponden al justo por su buena reputación. Y en cuestión de fama, van más lejos en sus argumentaciones. Afirman, en efecto, que, al gozar de buena reputación ante los dioses, cuentan con los abundantes bienes que, según dicen, los dioses confieren a los que los reverencian. Así el noble Hesíodo habla como Homero. Hesíodo afir-
b ma que los dioses hacen, para los justos, que los

robles
porten bellotas en sus copas y abejas en el medio
y las ovejas estén cargadas de lana [2]

y muchos otros bienes que se añaden a éstos. Y en forma similar se expresa Homero:

Tal como la gloria de un rey irreprochable y temeroso
[de los dioses,
que mantiene recta justicia, la negra tierra le aporta
c *trigo y cebada, mientras los árboles se cargan de frutos,*
el ganado pare sin cesar y el mar lo provee de peces [3].

---

[2] Hesíodo, *Trabajos y Días* 232-234.

[3] *Od.* XIX 109-113. Platón omite, en el verso 110, «que impera sobre muchos y vigorosos varones».

Museo y su hijo, por su parte, conceden a los justos, de parte de los dioses, bienes más resplandecientes que los de Homero y Hesíodo. Según lo que se narra, en efecto, los llevan al Hades, coronadas sus cabezas, les preparan un banquete de santos y les hacen pasar todo d
el tiempo embriagados, con el pensamiento de que la retribución más bella de la virtud es una borrachera eterna. Y otros prolongan más aún que ellos las recompensas con que los dioses retribuyen: dicen que, tras el varón pío y fiel a sus juramentos, quedan hijos de sus hijos y, de allí en adelante, toda una estirpe. Estas y otras cosas análogas refieren en favor de la justicia. En cuanto a los sacrílegos e injustos, en cambio, los sumergen en el fango en el Hades y los obligan a llevar agua en una criba [4], haciéndolos portadores de mala e
reputación mientras viven y de todos los castigos que Glaucón describió respecto de los justos que han adquirido fama de injustos; y estos castigos —y no otros— tienen en cuenta al hablar acerca de los injustos. Tal es el elogio y tal la censura de la justicia y de la injusticia.

Considera, además, Sócrates, otra especie de discursos respecto de la justicia y de la injusticia, dichos tanto por poetas como por profanos. Todos a una voz, en 364a
efecto, cantan a la sobriedad y a la justicia por ser algo bello, aunque también difícil y penoso; la intemperancia y la injusticia, en cambio, son algo agradable y fácil de adquirir, vergonzoso sólo para la opinión y la convención. Afirman que la injusticia es más ventajosa, por lo general, que lo justo; y que los perversos son ricos

---

[4] Alusión, según ADAM y el LSJ, al castigo de las Danaides, que es mencionado por primera vez en el pseudo-platónico *Axíoco* 371e (GUTHRIE, *Orfeo y la religión griega*, trad. J. VALMARD, Buenos Aires, 1970, pág. 192, n. 10). Sin la referencia a las hijas de Dánao se halla ya en *Gorgias* 493b.

y cuentan con otros poderes, por lo cual están dispuestos a considerarlos felices y a honrarlos inescrupulosamente, tanto en público como en privado, y a subesti-
b mar e ignorar a quienes son débiles y pobres, aun cuando reconozcan que éstos son mejores que los otros. Pero los relatos que cuentan acerca de los dioses y de la excelencia son los más asombrosos de todos: los dioses han acordado, a la mayoría de los buenos, infortunios y una vida desdichada, en tanto que a los malos la suerte contraria. Sacerdotes mendicantes y adivinos acuden a las puertas de los ricos, convenciéndolos de que han sido provistos por los dioses de un poder de reparar, mediante sacrificios y encantamientos acom-
c pañados de festines placenteros, cualquier delito cometido por uno mismo o por sus antepasados; o bien, si se quiere dañar a algún adversario por un precio reducido, trátese de un hombre justo lo mismo que de uno injusto, por medio de encantamientos y ligaduras mágicas, ya que —según afirman— han persuadido a los dioses y los tienen a su servicio. Como testigos de todas estas narraciones ponen a los poetas. Unos confieren [5] a la maldad fácil acceso, de modo que

también en abundancia se puede alcanzar a la perversidad
d *fácilmente; el camino es liso y ella mora muy cerca.*

Frente a la excelencia, en cambio, los dioses han impuesto el sudor [6], y un camino largo y escarpado. Otros invocan a Homero como testigo de la persuasión de los dioses por los hombres, porque también él dijo:

---

[5] Aquí nos apartamos de Adam y seguimos los manuscritos, con Burnet.

[6] *Trabajos y Días* 787-789. Aunque en el texto de Hesíodo la traducción más conveniente de *aretē* parece ser la de Paola Vianello, «éxito», seguimos la interpretación de Platón como «excelencia».

los dioses mismos son también accesibles a los ruegos,
por medio de sacrificios y tiernas plegarias,
con libaciones y aroma de sacrificios los conmueven [los hombres e
que imploran, cuando se ha cometido alguna transgresión [o alguna falta[7].

Proveen, por otra parte, un fárrago de libros de Museo y de Orfeo, descendientes de la Luna y de las Musas, según afirman, y llevan a cabo sacrificios de acuerdo con tales libros. Y persuaden no sólo a individuos sino a Estados de que, por medio de ofrendas y juegos de placeres, se producen tanto absoluciones como purificaciones de crímenes, tanto mientras viven como in- 365a
cluso tras haber muerto: y a estas cosas las llaman 'iniciaciones', que nos libran de los males del más allá. A los que no han hecho esos sacrificios, en cambio, aguardan cosas terribles.

Si se cuentan todas estas cosas, de tal índole y tanta cantidad, acerca de la excelencia y del malogro, así como del modo en que hombres y dioses las estiman, mi querido Sócrates —añadió Adimanto—, ¿cómo pensaremos que, una vez escuchadas, afectarán las almas de jóvenes bien dotados y capaces de revolotear, por así decirlo, de una a otra sobre todas estas leyendas, y de inferir de ellas de qué modo se ha de ser y por b
dónde hay que encaminar la vida para pasarla lo mejor posible? Probablemente, siguiendo a Píndaro, se dirá a sí mismo aquello de

---

[7] Este pasaje de la exhortación de Fénix a Aquiles en *Il.* IX 497-501, citado de memoria aquí o no, guarda algunas diferencias con los Mss. de Homero, de las cuales la más notable se halla en el v. 497, donde el adjetivo *streptoí* («mudables de ánimo») es sustituido por el extraño vocablo *listoí* (traducimos «accesibles a los ruegos»). Es omitido el v. 498, «la virtud, la fuerza y la honra de ellos es mucho mayor».

¿por cuál de las dos vías ascenderé a la alta ciudadela,
por la justicia o por las trapacerías tortuosas [8],

para atrincherarme allí y así pasar toda la vida? Pues
se me dice que, si soy justo realmente y no lo parezco,
no obtendré ventaja alguna, sino penas y castigos mani-
fiestos; en cambio, si soy injusto y me proveo de una
reputación de practicar la justicia, se dice que lo que
me espera es una vida digna de los dioses. Ahora, pues-
c to que, según muestran los sabios, el parecer prevalece
sobre la verdad y decide en cuanto a la felicidad, debo
abocarme por entero a eso. He de trazar a mi derredor
una fachada exterior que forje una ilusión de virtud, y
arrastrar tras de mí al astuto y sutil zorro del sapientísi-
mo Arquíloco. «Pero», dirá alguien, «no siempre es fácil
al malo pasar inadvertido». Por nuestra parte responde-
remos que nada de envergadura es de fácil obtención. No
d obstante, si hemos de ser felices, debemos marchar por
el camino que trazan los pasos de estos argumentos.
En cuanto a lo de pasar inadvertidos, nos reuniremos
en ligas secretas y hermandades; y hay maestros que
enseñan a persuadir mediante una sabiduría adecuada
a las asambleas populares o a las cortes judiciales. Con
estos recursos persuadiremos en algunos casos, en otros
ejerceremos la violencia, para prevalecer sin sufrir cas-
tigo. «Pero no es posible ocultarse de los dioses ni ha-
cerles violencia.» Ahora bien, si los dioses no existen
o no se mezclan en los hechos humanos, ¿por qué pre-
e ocuparse en ocultarnos de ellos? Si existen y se preocu-
pan por nosotros, no sabemos de ellos ni hemos oído
nada que proceda de alguna otra parte que de las leyen-
das y de los poetas que han hecho su genealogía: los
mismos poetas que dicen que los dioses son de tal índo-
le que se les puede hacer mudar de opinión convencién-

---

[8] Fr. 213 SCHRÖDER (90 de origen incierto, PUECH).

dolos «por medio de sacrificios y tiernas plegarias» y
ofrendas. Hay que creer a los poetas en ambos puntos
o en ninguno de ellos. Si hemos de creerles, debemos
obrar injustamente y hacer sacrificios por los crímenes
cometidos. Ciertamente, si somos justos no sufriremos 366a
castigos de los dioses, pero rechazaremos las ganancias
de la injusticia. Si somos injustos, en cambio, obtendre-
mos esas ganancias y, cuando cometamos transgresio-
nes o faltas, implorando persuadiremos a los dioses pa-
ra evitar ser castigados. Se nos dirá: «Pero en el Hades
expiaremos la culpa de los delitos que hemos cometido
en esta vida y, si no nosotros, al menos los hijos de nues-
tros hijos.» «Sin embargo, mi amigo», responderá ha-
ciendo sus cálculos, «es mucho lo que pueden las 'ini-
ciaciones' y los dioses absolutorios, según afirman los
Estados más importantes y los hijos de dioses, conver- b
tidos en poetas y en intérpretes de los dichos divinos,
quienes han revelado que estas cosas son así».

En tal caso, ¿qué razón nos llevaría aún a preferir
la justicia antes que la máxima injusticia, si podemos
practicar ésta con un disfraz de respetabilidad y obrar
a nuestro gusto tanto en lo concerniente a los dioses
como a los hombres, tal como lo afirma no sólo la mul-
titud sino también la élite? Pues bien, Sócrates, una
vez dichas estas cosas, ¿por qué artificio estaría dis- c
puesto a venerar a la justicia alguien que contara con
algún poder mental o físico, o con riquezas o noble lina-
je, en lugar de echarse a reír al oír que se la elogia?
Porque incluso si alguien pudiera demostrar que es fal-
so lo que hemos dicho y tuviese un conocimiento satis-
factorio de que la justicia es lo mejor, tendría mucha
indulgencia con los hombres injustos y no se encoleri-
zaría con ellos: sabría que sólo por inspiración divina
a uno le repugna cometer injusticia, o bien que se abs-
tiene de ello por haber tenido acceso a la ciencia; pero
que, en los demás casos, nadie es justo voluntariamente d

y que sólo por cobardía, por vejez o por cualquier otro tipo de debilidad, censura la acción injusta, al ser incapaz de llevarla a cabo. Que es así es evidente, ya que el primero de tales censores que acceda al poder será el primero en cometer injusticias tanto cuanto le sea posible. Y la causa de todo esto no es otra que aquello de lo que partió el argumento que Glaucón, aquí presente, y también yo, te exponemos a ti, Sócrates, a saber:

«Admirable amigo: entre todos cuantos recomendáis
e la justicia, comenzando por los héroes antiguos cuyos discursos se han conservado, hasta los de los hombres de hoy en día, jamás alguno ha censurado la injusticia o alabado la justicia por otros motivos que la reputación, los honores y dádivas que de ellas derivan. Pero en cuanto a lo que la justicia y la injusticia son en sí mismas, por su propio poder en el interior del alma que lo posee, oculto a dioses y a hombres, nadie jamás ha demostrado —ni en poesía ni en prosa— que la injusticia es el más grande de los males que puede albergar el alma dentro de sí misma, ni que la justicia es el
367a supremo bien. Pues si desde un comienzo hubierais hablado de este modo y desde niños hubiésemos sido persuadidos por todos vosotros, no tendríamos que vigilarnos los unos a los otros para no cometer injusticias, sino que cada uno de nosotros sería el propio vigilante de sí mismo, temeroso de que, al cometer injusticia, quedara conviviendo con el peor de los males.»

Estas cosas, Sócrates, y probablemente muchas otras más las podría decir Trasímaco o cualquier otro a propósito de la justicia y de la injusticia, invirtiendo groseramente, me parece, la propiedad de una y otra. En lo
b que a mí respecta, me siento obligado a no ocultarte nada. Si hablo con toda la vehemencia que me es posible, es porque deseo escuchar de ti lo contrario. Por lo tanto, no sólo debes demostrar con tu argumento que la justicia es superior a la injusticia, sino qué produce

—el mal en un caso, el bien en el otro— sobre su portador cada una por sí sola, despojada de su reputación, tal como Glaucón reclamaba. En efecto, si no suprimes en ambos casos la reputación verdadera y añades en cambio la falsa, diremos que no elogias lo justo sino lo que parece ser justo, y que no censuras lo que es c
injusto sino lo que parece ser injusto, y que recomiendas ser injusto ocultamente. Y también, que estás de acuerdo con Trasímaco en que lo justo es un bien ajeno para quien lo practica, ventajoso para el más fuerte; lo injusto, en cambio, es ventajoso y útil en sí mismo, pero desventajoso para el más débil. Has convenido en que la justicia es uno de los bienes supremos, o sea, de los que merecen ser poseídos por las consecuencias que de ellos se derivan, pero mucho más por sí mismos, como, por ejemplo, ver, escuchar, comprender, estar sano, y todos aquellos bienes genuinos por su naturale- d
za y no por lo que se juzgue de ellos. Elogia, pues, la justicia por lo que por medio de ella se beneficia el que la posee —mientras se perjudica por la injusticia—, y deja a otros el encomio de honores y recompensas. Yo admitiría que otros elogiaran la justicia y censuraran la injusticia de ese modo, así como que alabaran o vituperaran los honores y recompensas correspondientes, pero no que lo hagas tú, salvo que lo ordenes, ya que has pasado toda tu vida examinando sólo esto. No sólo e
debes demostrar con tu argumento, por ende, que la justicia es superior a la injusticia, sino qué produce —el bien en un caso, el mal en el otro— sobre el portador cada una por sí sola, pase inadvertido o no a los hombres y a los dioses.

Yo siempre había admirado las dotes naturales de Glaucón y de Adimanto, pero en esta ocasión, tras escucharlos, me regocijé mucho y exclamé: 368a

—Oh, hijos de aquel varón, con razón el amante de Glaucón os ha distinguido a propósito de la batalla de

Megara, cuando dice al comienzo de la elegía que compuso:

hijos de Aristón, linaje divino de un varón renombrado.

Y esto, mis amigos, me parece bien dicho. Sin duda habéis experimentado algo divino, para que no os hayáis persuadido de que la injusticia es mejor que la justicia, cuando sois capaces de hablar de tal modo en favor de esa tesis. Y me dais la impresión de que realmente no
b estáis persuadidos de ella. Pero el juicio me lo formo a partir de vuestro modo de ser, ya que, si me atuviera a vuestros argumentos, debería desconfiar de vosotros. Ahora bien, cuanto más confío en vosotros, tanto más siento la dificultad respecto de lo que debo hacer. Pues ya no sé con qué recursos cuento, y me parece una tarea imposible. Señal de eso es, para mi, que cuando creía demostrar, al hablar a Trasímaco, que la justicia es mejor que la injusticia, no os he satisfecho. Pero tampoco puedo dejar de acudir en su defensa, ya que temo que sea sacrílego estar presente cuando se injuria a la justi-
c cia y renunciar a defenderla mientras respire y pueda hacerme oír. Por ello lo más valioso es prestarle ayuda en la medida que me sea posible.

Entonces Glaucón y los demás me pidieron que apelara a todos mis recursos, y que no abandonara la discusión sin indagar previamente qué es la justicia, qué la injusticia, y qué hay de cierto acerca de las ventajas de cada una de ambas. Yo dije a continuación lo que opinaba:

—La investigación que intentaremos no es sencilla, sino que, según me parece, requiere una mirada pene-
d trante. Ahora bien, puesto que nosotros, creo, no somos suficientemente hábiles para ello —dije—, dicha investigación debe realizarse de este modo: si se prescribiera leer desde lejos letras pequeñas a quienes no tienen una vista muy aguda, y alguien se percatara de que las mis-

mas letras se hallan en un tamaño mayor en otro lugar más grande, parecería un regalo del cielo el reconocer primeramente las letras más grandes, para observar después si las pequeñas son las mismas que aquéllas.

—Muy bien, Sócrates —dijo Adimanto—, pero ¿qué hay de similar entre eso y la indagación de la justicia? e

—Te lo diré —contesté—. Hay una justicia propia del individuo; ¿y no hay también una justicia propia del Estado?

—Claro que sí —respondió.

—¿Y no es el Estado más grande que un individuo?

—Por cierto que más grande.

—Quizás entonces en lo más grande baya más justicia y más fácil de aprehender. Si queréis, indagaremos primeramente cómo es ella en los Estados; y después, 369a
del mismo modo, inspeccionaremos también en cada individuo, prestando atención a la similitud de lo más grande en la figura de lo más pequeño.

—Me parece que hablas correctamente —expresó Adimanto.

—En tal caso —proseguí—, si contempláramos en teoría un Estado que nace, ¿no veríamos también la justicia y la injusticia que nacen en él?

—Probablemente —respondió.

—Una vez logrado eso, ¿no podremos esperar ver más fácilmente aquello que indagamos?

—Ciertamente. b

—¿Os parece que es necesario intentar llevar a cabo esta tarea? Creo que no es una tarea pequeña; examinadlo mejor.

—Ya está examinado —repuso Adimanto—. No hagas de otro modo.

—Pues bien —dije—, según estimo, el Estado nace cuando cada uno de nosotros no se autoabastece, sino que necesita de muchas cosas. ¿O piensas que es otro el origen de la fundación del Estado?

—No.

—En tal caso, cuando un hombre se asocia con otro por una necesidad, con otro por otra necesidad, habiendo necesidad de muchas cosas, llegan a congregarse en una sola morada muchos hombres para asociarse y auxiliarse. ¿No daremos a este alojamiento común el nombre de 'Estado'?

—Claro que sí.

—Ahora bien; cuando alguien intercambia algo con otro, ya sea dando o tomando, lo hace pensando que es lo mejor para él mismo.

—Es cierto.

—Vamos, pues —dije—, y forjemos en teoría el Estado desde su comienzo; aunque, según parece, lo forjarán nuestras necesidades.

—Sin duda.

d —En tal caso, la primera y más importante de nuestras necesidades es la provisión de alimentos con vista a existir y a vivir.

—Completamente de acuerdo.

—La segunda de tales necesidades es la de vivienda y la tercera es la de vestimenta y cosas de esa índole.

—Así es.

—Veamos ahora —continué—: ¿cómo satisfará un Estado la provisión de tales cosas? Para la primera, hará falta al menos un labrador; para la segunda, un constructor; y para la tercera, un tejedor. ¿No añadiremos también un fabricante de calzado y cualquier otro de los que asisten en lo concerniente al cuerpo?

—Ciertamente.

—Por ende, un Estado que satisfaga las necesidades mínimas constará de cuatro o cinco hombres.

—Es manifiesto.

—Ahora bien, ¿debe cada uno de ellos contribuir con su propio trabajo a la comunidad de todos, de modo que, por ejemplo, un solo labrador surta de alimentos

a los cuatro y dedique el cuádruple de tiempo y de es-
fuerzo a proveerlos de granos, asociándose con los de-
más? ¿O, por el contrario, no se preocupará de ellos
y producirá, sólo para sí mismo, la cuarta parte del gra- 370a
no en la en la cuarta parte del tiempo, y pasará las otras
tres en proveerse de casa, vestimenta y calzado, sin pro-
ducir cosas que comparta con los demás sino obrando
por sí solo en lo que él necesita?

Y dijo Adimanto:

—Probablemente, Sócrates, la primera alternativa sea más fácil que la otra.

—¡Nada insólito, por Zeus, es lo que dices! —excla-
mé—. Pues me doy cuenta, ahora que lo dices,
de que cada uno no tiene las mismas dotes naturales
que los demás, sino que es diferente en cuanto a su dis- b
posición natural: uno es apto para realizar una tarea,
otro para otra. ¿No te parece?

—A mí sí.

—Entonces, ¿será mejor que uno solo ejercite muchos oficios o que ejercite uno solo?

—Que ejercite uno solo.

—Pero está claro, me parece, que, si se deja pasar el momento propicio para una tarea, la obra se estropea.

—Está claro, en efecto.

—Y es, pienso, porque el trabajo no ha de aguardar
el tiempo libre del trabajador, como si fuera un pasa- c
tiempo, sino que es forzoso que el trabajador se consa-
gre a lo que hace.

—Es forzoso.

—Por consiguiente, se producirán más cosas y mejor y más fácilmente si cada uno trabaja en el momento oportuno y acorde con sus aptitudes naturales, liberado de las demás ocupaciones.

—Absolutamente cierto.

—En tal caso, Adimanto, se necesitan más de cuatro ciudadanos para procurarse las cosas de que acabamos

de hablar. Pues el labrador no fabricará su arado, al me-
d nos si quiere que esté bien hecho, ni su azada ni las demás herramientas que conciernen a la agricultura; tampoco el constructor, a quien también le hacen falta muchas cosas, ni el tejedor ni el fabricante de calzado.

—Es verdad.

—He aquí, pues, a carpinteros, herreros y muchos artesanos de esa índole que, al convertirse en nuestros asociados en el pequeño Estado, aumentarán su población.

—Con seguridad.

—Mas no sería muy grande incluso si le añadiéramos boyeros, pastores y cuidadores de los diversos
e tipos de ganado, para que el labrador tenga bueyes para arar, y también para que los constructores dispongan, junto con los labradores, de yuntas de bueyes para el traslado de materiales, y los tejedores y fabricantes de calzado de cueros y lana.

—Pues no será un Estado pequeño —replicó Adimanto—, si debe contener a toda esa gente.

—Y además —dije—, sería prácticamente imposible fundar el Estado en un lugar de tal índole que no tuviera necesidad de importar nada.

—Imposible.

—En ese caso requerirá también gente que se ocupe de traer de los otros Estados lo que hace falta.

—La requerirá.

—Pero si el servidor encargado de eso va con las manos vacías, sin portar nada de lo que necesitan importar aquellos Estados para satisfacer sus propias
371a necesidades, regresará de ellos también con las manos vacías. ¿No te parece?

—A mí sí.

—Por consiguiente, se debe producir en el país no sólo los bienes suficientes para la propia gente, sino tam-

bién del tipo y cantidad requeridos por aquellos con los cuales se necesita intercambiar bienes.

—En efecto.

—Entonces tendremos que aumentar el número de labradores y demás artesanos del Estado.

—Aumentémoslo.

—Y también el número de servidores a cargo de la importación y exportación de bienes. ¿Son comerciantes, verdad?

—Sí.

—Por lo tanto, ¿también necesitamos comerciantes?

—Por cierto.

—Y en caso de que este comercio se realice por mar,
harán falta muchos otros hombres conocedores de las b
tareas marítimas.

—Muchos, sin duda.

—Ahora bien, en el seno del Estado mismo, ¿cómo intercambiarán los ciudadanos aquello que cada uno ha fabricado? Pues con vistas a eso creamos la sociedad y fundamos un Estado.

—Es obvio que por medio de la venta y de la compra.

—De ahí, por ende, surgirá un mercado y un signo monetario con miras al intercambio.

—Claro.

—Y en caso de que el labrador o cualquier otro
artesano que lleva al mercado lo que produce no llegue c
en el mismo momento que los que necesitan intercambiar mercadería con él, ¿no dejará de trabajar en su propio oficio y permanecerá sentado en el mercado?

—De ningún modo —repuso—, porque existen quienes, al ver esta situación, se asignan a sí mismos este servicio. En los Estados correctamente administrados son, en general, los más débiles de cuerpo y menos aptos para ejercitar cualquier otro oficio. Deben perma-
necer en el mercado y adquirir, a cambio de plata, lo d

que unos necesitan vender, y vender, también a cambio de plata, lo que otros necesitan comprar.

—Esta necesidad, pues —dije a mi vez—, da origen en el Estado a los mercaderes. ¿O no llamamos 'mercaderes' a los que, instalados en el mercado, se encargan de la compra y venta, y 'comerciantes' a los que comercian viajando de un Estado a otro?

—¡Por supuesto!

e —Hay aún otros tipos de servidores, que no son muy valiosos para nuestra sociedad en inteligencia, pero que poseen la fuerza corporal suficiente para las tareas pesadas. Porque ponen en venta el uso de su fuerza y denominan 'salario' a su precio son llamados 'asalariados'. ¿No es así?

—Sí.

—Lo que completa el Estado, pues, son, me parece, los asalariados.

—A mí también me parece.

—En tal caso, Adimanto, nuestro Estado ha crecido ya como para ser perfecto.

—Probablemente.

—¿Cómo se hallará en él la justicia y la injusticia? ¿Y con cuál de los hombres que hemos considerado sobrevienen?

—No me doy cuenta, Sócrates —contestó Adimanto—.
372a A no ser que sobrevenga en el trato de unos con otros.

—Tal vez sea correcto lo que dices —dije—, y hay que examinarlo sin retroceder. Observemos, en primer lugar, de qué modo viven los que así se han organizado. ¿Producirán otra cosa que granos, vino, vestimenta y calzado? Una vez construidas sus casas, trabajarán en verano desnudos y descalzos. En invierno en cambio,
b arropados y calzados suficientemente. Se alimentarán con harina de trigo o cebada, tras amasarla y cocerla, servirán ricas tortas y panes sobre juncos o sobre hojas limpias, recostados en lechos formados por hojas des-

parramadas de nueza y mirto; festejarán ellos y sus hijos bebiendo vino con las cabezas coronadas y cantando himnos a los dioses. Estarán a gusto en compañía y no tendrán hijos por encima de sus recursos, para precaverse de la pobreza o de la guerra. c

Entoces Glaucón tomó la palabra y dijo:

—Parece que les das festines con pan seco.

—Es verdad —respondí—; me olvidaba que también tendrán condimentos. Pero es obvio que cocinarán con sal, oliva y queso, y hervirán con cebolla y legumbres como las que se hierven en el campo. Y a manera de postre les serviremos higos, garbanzos y habas, así como bayas de mirto y bellotas que tostarán al fuego, d bebiendo moderadamente. De este modo, pasarán la vida eo paz y con salud, y será natural que lleguen a la vejez y transmitan a su descendencia una manera de vivir semejante.

Y él replicó:

—Si organizaras un Estado de cerdos, Sócrates, ¿les darías de comer otras cosas que ésas?

—Pero entonces, ¿qué es necesario hacer Glaucón? —inquirí.

—Lo que se acostumbra —respondió—: que la gente se recueste en camas, pienso, para no sufrir molestias, y coman sobre mesas manjares y postres como los que e se dispone actualmente.

—Ah, ya comprendo —dije—. No se trata meramente de examinar cómo nace un Estado, sino también cómo nace un Estado lujoso. Tal vez no esté mal lo que sugieres; pues al estudiar un Estado de esa índole probablemente percibamos cómo echan raíces en los Estados la justicia y la injusticia. A mí me parece que el verdadero Estado —el Estado sano, por así decirlo— es el que hemos descrito; pero si vosotros queréis, estudiaremos también el Estado afiebrado; nada lo impide. En efecto, para algunos no bastarán las cosas mencionadas, 373a

según parece, ni aquel régimen de vida, sino que querrán añadir camas, mesas y todos los demás muebles, y también manjares, perfumes, incienso, cortesanas y golosinas, con todas las variedades de cada una de estas cosas. Y no se considerarán ya como necesidades sólo las que mencionamos primeramente, o sea, la vivienda, el vestido y el calzado, sino que habrá de ponerse en juego la pintura y el bordado, y habrá que adquirir oro, marfil y todo lo demás. ¿No es verdad?

b —Sí —contestó.

—Entonces, ¿no será necesario agrandar el Estado? Porque aquel Estado sano no es ya suficiente, sino que debe aumentarse su tamaño y llenarlo con una multitud de gente que no tiene ya en vista las necesidades en el Estado. Por ejemplo, toda clase de cazadores y de imitadores, tanto los que se ocupan de figuras y colores cuanto los ocupados en la música; los poetas y sus auxiliares, tales como los rapsodas, los actores, los bailarines, los empresarios; y los artesanos fabricantes
c de toda variedad de artículos, entre otros también de los que conciernen al adorno femenino. Pero necesitaremos también más servidores. ¿O no te parece que harán falta pedagogos, nodrizas, institutrices, modistas, peluqueros, y a su vez confiteros y cocineros? Y aún necesitaremos porquerizos. Esto no existía en el Estado anterior, pues allí no hacia falta nada de eso, pero en éste será necesario. Y deberá haber otros tipos de ganado en gran cantidad para cubrir la necesidad de comer carne. ¿Estás de acuerdo?

—¿Cómo no habría de estarlo?

d —Y si llevamos ese régimen de vida habrá mayor necesidad de médicos que antes, ¿verdad?

—Verdad.

—Y el territorio que era anteriormente suficiente para alimentar a la gente no será ya suficiente, sino pequeño. ¿No es así?

—Sí, así.

—En tal caso deberemos amputar el territorio vecino, si queremos contar con tierra suficiente para pastorear y cultivar; así como nuestros vecinos deberán hacerlo con la nuestra, en cuanto se abandonen a un afán ilimitado de posesión de riquezas, sobrepasando el límite de sus necesidades.

—Parece forzoso, Sócrates —respondió Glaucón.

—Después de esto, Glaucón, ¿haremos la guerra? ¿O puede ser de otro modo?

—No, así.

—Por ahora no diremos —añadí— si la guerra produce perjuicios o beneficios, sino sólo que hemos descubierto el origen de la guerra: es aquello a partir de lo cual, cuando surge, se producen las mayores calamidades, tanto privadas como públicas.

—Muy de acuerdo.

—Entonces el Estado debe ser aún más grande, pero
no añadiéndole algo pequeño, sino todo un ejército que 374a
pueda marchar en defensa de toda la riqueza propia
—combatiendo a los invasores— y de aquellos que acabamos de enumerar.

—¿Por qué? —preguntó Glaucón—. ¿No se bastarán ellos mismos?

—No —respondí—, al menos si tú y todos nosotros hemos convenido correctamente cuando modelamos el Estado. Porque has de recordar que nos pusimos de acuerdo en que es imposible que una sola persona ejercite bien muchas artes.

—Es cierto lo que dices —contestó.

—Pues bien, ¿no crees que la lucha bélica se hace b
con reglas propias de un arte?

—Claro que sí.

—¿Y acaso hemos de prestar mayor atención al arte de fabricar calzado que al de la guerra?

—De ningún modo.

—Pero el caso es que al fabricante de calzado le hemos prohibido que intentara al mismo tiempo ser labrador o tejedor o constructor, sino sólo fabricante de calzado, a fin de que la tarea de fabricar calzado fuera bien hecha; y del mismo modo hemos asignado a cada uno de los demás una tarea única, respecto de la cual cada uno estaba dotado naturalmente, y en la cual
c debía trabajar a lo largo de su vida, liberado de las demás tareas, sin dejar pasar los momentos propicios para realizarla bien. Y en el caso de lo concerniente a la guerra ¿no será de la mayor importancia el que sea bien efectuada? ¿O acaso el arte de la guerra es tan fácil que cualquier labrador puede ser a la vez guerrero, y también el fabricante de calzado y todo aquel que se ejercite en cualquiera de las otras artes, mientras que, para ser un diestro jugador de fichas o dados, se requiere practicar desde niño, aun cuando sea tenido por algo incidental? ¿O será suficiente haber tomado
d un escudo u otra cualquiera de las armas y herramientas de combate para convertirse, el mismo día, en un combatiente de infantería pesada o en cualquier otro cuerpo de combate? Porque en lo que concierne a las demás herramientas, ninguna de ellas convertirá en atleta o en artesano a quien la tome, ni será de utilidad a quien no haya adquirido los conocimientos propios de cada arte ni se haya ejercitado adecuadamente en su manejo.

—De otro modo —dijo Glaucón—, se daría a las herramientas un valor excesivo.

—Por consiguiente —continué—, cuanto más impor-
e tante sea la función de los guardianes, tanta más liberación de las otras tareas ha de requerir, así como mayor arte y aplicación.

—Así me parece —contestó.

—¿Y no se necesita también una naturaleza adecuada a la actividad misma?

—Por supuesto.

—Nuestra tarea sería entonces, según parece; si es que somos capaces de ello, decidir qué naturalezas y de qué índole son las apropiadas para ser guardián del Estado.

—Sin duda.

—¡Por Zeus! —exclamé—. Nada insignificante es el asunto del que nos hacemos cargo. No obstante, no debemos titubear, al menos en cuanto nuestras fuerzas lo permitan.

—No, no titubearemos.

—Ahora bien, ¿piensas que, en cuanto al ser guar- 375a
dián, difieren la naturaleza de un cachorro bien alimentado y la de un joven de noble cuna?

—¿Qué es lo que quieres decir?

—Que ambos, por ejemplo, deben poseer agudeza en la percepción, rapidez en la persecución de lo percibido, y también fuerza, si tiene que luchar con la presa.

—En efecto, deben poseer todas esas cosas.

—Además de valentía, si queremos que combatan bien.

—Por cierto.

—Pero ¿llegará a ser valiente un caballo o un perro
o cualquier otro animal que no sea fogoso? ¿O no te has *b*
percatado de cuán irresistible e invencible es la fogosidad, merced a cuya presencia ningún alma es temerosa o conquistable?

—Sí, me he percatado.

—Entonces está a la vista cómo deben ser las cualidades corporales que debe poseer el guardián.

—Sí.

—Y en cuanto a las del alma, es obvio que el guardián debe ser fogoso.

—Eso también.

—Pero si tal ha de ser su naturaleza, Glaucón —pregunté—, ¿no se comportarán como salvajes entre sí y frente a los demás ciudadanos?

según parece, ni aquel régimen de vida, sino que querrán añadir camas, mesas y todos los demás muebles, y también manjares, perfumes, incienso, cortesanas y golosinas, con todas las variedades de cada una de estas cosas. Y no se considerarán ya como necesidades sólo las que mencionamos primeramente, o sea, la vivienda, el vestido y el calzado, sino que habrá de ponerse en juego la pintura y el bordado, y habrá que adquirir oro, marfil y todo lo demás. ¿No es verdad?

b —Sí —contestó.

—Entonces, ¿no será necesario agrandar el Estado? Porque aquel Estado sano no es ya suficiente, sino que debe aumentarse su tamaño y llenarlo con una multitud de gente que no tiene ya en vista las necesidades en el Estado. Por ejemplo, toda clase de cazadores y de imitadores, tanto los que se ocupan de figuras y colores cuanto los ocupados en la música; los poetas y sus auxiliares, tales como los rapsodas, los actores, los bailarines, los empresarios; y los artesanos fabricantes
c de toda variedad de artículos, entre otros también de los que conciernen al adorno femenino. Pero necesitaremos también más servidores. ¿O no te parece que harán falta pedagogos, nodrizas, institutrices, modistas, peluqueros, y a su vez confiteros y cocineros? Y aún necesitaremos porquerizos. Esto no existía en el Estado anterior, pues allí no hacía falta nada de eso, pero en éste será necesario. Y deberá haber otros tipos de ganado en gran cantidad para cubrir la necesidad de comer carne. ¿Estás de acuerdo?

—¿Cómo no habría de estarlo?

d —Y si llevamos ese régimen de vida habrá mayor necesidad de médicos que antes, ¿verdad?

—Verdad.

—Y el territorio que era anteriormente suficiente para alimentar a la gente no será ya suficiente, sino pequeño. ¿No es así?

—Sí, así.

—En tal caso deberemos amputar el territorio vecino, si queremos contar con tierra suficiente para pastorear y cultivar; así como nuestros vecinos deberán hacerlo con la nuestra, en cuanto se abandonen a un afán ilimitado de posesión de riquezas, sobrepasando el límite de sus necesidades.

—Parece forzoso, Sócrates —respondió Glaucón.

—Después de esto, Glaucón, ¿haremos la guerra? ¿O puede ser de otro modo?

—No, así.

—Por ahora no diremos —añadí— si la guerra produce perjuicios o beneficios, sino sólo que hemos descubierto el origen de la guerra: es aquello a partir de lo cual, cuando surge, se producen las mayores calamidades, tanto privadas como públicas.

—Muy de acuerdo.

—Entonces el Estado debe ser aún más grande, pero no añadiéndole algo pequeño, sino todo un ejército que 374a
pueda marchar en defensa de toda la riqueza propia —combatiendo a los invasores— y de aquellos que acabamos de enumerar.

—¿Por qué? —preguntó Glaucón—. ¿No se bastarán ellos mismos?

—No —respondí—, al menos si tú y todos nosotros hemos convenido correctamente cuando modelamos el Estado. Porque has de recordar que nos pusimos de acuerdo en que es imposible que una sola persona ejercite bien muchas artes.

—Es cierto lo que dices —contestó.

—Pues bien, ¿no crees que la lucha bélica se hace b
con reglas propias de un arte?

—Claro que sí.

—¿Y acaso hemos de prestar mayor atención al arte de fabricar calzado que al de la guerra?

—De ningún modo.

—Pero el caso es que al fabricante de calzado le hemos prohibido que intentara al mismo tiempo ser labrador o tejedor o constructor, sino sólo fabricante de calzado, a fin de que la tarea de fabricar calzado fuera bien hecha; y del mismo modo hemos asignado a cada uno de los demás una tarea única, respecto de la cual cada uno estaba dotado naturalmente, y en la cual
c debía trabajar a lo largo de su vida, liberado de las demás tareas, sin dejar pasar los momentos propicios para realizarla bien. Y en el caso de lo concerniente a la guerra ¿no será de la mayor importancia el que sea bien efectuada? ¿O acaso el arte de la guerra es tan fácil que cualquier labrador puede ser a la vez guerrero, y también el fabricante de calzado y todo aquel que se ejercite en cualquiera de las otras artes, mientras que, para ser un diestro jugador de fichas o dados, se requiere practicar desde niño, aun cuando sea tenido por algo incidental? ¿O será suficiente haber tomado
d un escudo u otra cualquiera de las armas y herramientas de combate para convertirse, el mismo día, en un combatiente de infantería pesada o en cualquier otro cuerpo de combate? Porque en lo que concierne a las demás herramientas, ninguna de ellas convertirá en atleta o en artesano a quien la tome, ni será de utilidad a quien no haya adquirido los conocimientos propios de cada arte ni se haya ejercitado adecuadamente en su manejo.

—De otro modo —dijo Glaucón—, se daría a las herramientas un valor excesivo.

—Por consiguiente —continué—, cuanto más impor-
e tante sea la función de los guardianes, tanta más liberación de las otras tareas ha de requerir, así como mayor arte y aplicación.

—Así me parece —contestó.

—¿Y no se necesita también una naturaleza adecuada a la actividad misma?

—Por supuesto.

—Nuestra tarea sería entonces, según parece; si es que somos capaces de ello, decidir qué naturalezas y de qué índole son las apropiadas para ser guardián del Estado.

—Sin duda.

—¡Por Zeus! —exclamé—. Nada insignificante es el asunto del que nos hacemos cargo. No obstante, no debemos titubear, al menos en cuanto nuestras fuerzas lo permitan.

—No, no titubearemos.

—Ahora bien, ¿piensas que, en cuanto al ser guar- 375a
dián, difieren la naturaleza de un cachorro bien alimentado y la de un joven de noble cuna?

—¿Qué es lo que quieres decir?

—Que ambos, por ejemplo, deben poseer agudeza en la percepción, rapidez en la persecución de lo percibido, y también fuerza, si tiene que luchar con la presa.

—En efecto, deben poseer todas esas cosas.

—Además de valentía, si queremos que combatan bien.

—Por cierto.

—Pero ¿llegará a ser valiente un caballo o un perro
o cualquier otro animal que no sea fogoso? ¿O no te has b
percatado de cuán irresistible e invencible es la fogosidad, merced a cuya presencia ningún alma es temerosa o conquistable?

—Sí, me he percatado.

—Entonces está a la vista cómo deben ser las cualidades corporales que debe poseer el guardián.

—Sí.

—Y en cuanto a las del alma, es obvio que el guardián debe ser fogoso.

—Eso también.

—Pero si tal ha de ser su naturaleza, Glaucón —pregunté—, ¿no se comportarán como salvajes entre sí y frente a los demás ciudadanos?

—¡Por Zeus! —exclamó Glaucón—. Difícilmente no lo sean.

c —Sin embargo, es necesario que sean mansos con sus compatriotas y feroces frente a sus enemigos. De otro modo, no aguardarán a que otros los destruyan, sino que ellos mismos serán los primeros en actuar.

—Es verdad —contestó.

—En ese caso —dije—, ¿qué haremos? ¿Dónde encontraremos un carácter que sea a la vez manso y de gran fogosidad? Porque sin duda una naturaleza fogosa es opuesta a otra mansa.

—Eso parece.

—Pero si está privado de alguna de esas dos cualidades nunca llegará a ser un buen guardián. Y parece
d imposible que estén ambas, por lo cual el resultado es que es imposible que haya un buen guardián.

—Me temo que sí.

Me quedé un momento dudando, y, tras revisar en silencio lo dicho anteriormente, dije:

—Con razón, amigo, estábamos envueltos en dudas; pues hemos dejado de lado la comparación que habíamos propuesto.

—¿A qué te refieres?

—No nos hemos dado cuenta de que, de hecho, existen naturalezas tales como las que no podíamos concebir, que poseen aquellas cualidades opuestas.

—¿Dónde?

—Se las ve también en otros animales, pero ante todo en el que nosotros hemos parangonado con el guar-
e dián. Seguramente has advertido el carácter que por naturaleza tienen los perros de raza: éstos son mansísimos con los que conocen y a los que están habituados, pero todo lo contrario frente a los desconocidos.

—Ahora lo veo.

—Se trata, pues, de algo posible —declaré—, y nuestra búsqueda de un guardián de esa índole no va contra la naturaleza.

—No parece ir contra la naturaleza.

—Ahora bien, no te parece que, para llegar a ser un verdadero guardián, se requiere aún algo más que lo dicho: a la fogosidad, añadir el ser filósofo por naturaleza?

—¿Cómo? —inquirió Glaucón—. No me doy cuenta. 376a

—También esto lo percibirás en los perros: algo digno de admiración en un animal.

—¿Qué cosa?

—Que, al ver un desconocido, aun cuando no haya sufrido antes nada malo de parte de éste, se enfurece con él; en cambio, al ver a un conocido, aunque éste jamás le haya hecho bien alguno, lo recibe con alegría. ¿No te has maravillado nunca de eso?

—Hasta ahora no había prestado mucha atención a eso —respondió Glaucón—, pero es patente que obra de esa manera.

—Bien, ése es un rasgo exquisito de la naturaleza del perro, el de ser verdaderamente amante del conoci- b miento, o sea, filósofo.

—¿De qué modo?

—De este modo: no distingue un aspecto amigo de un enemigo por ningún otro medio que por haber conocido el primero y desconocido el segundo. Y bien, ¿cómo no habría de ser amante de aprender quien delimita mediante el conocimiento y el desconocimiento lo propio de lo ajeno?

—No puede ser de ninguna otra manera.

—¿Y acaso no es lo mismo —proseguí— el ser amante de aprender y el ser filósofo?[9].

—Es lo mismo, en efecto.

—¿Admitiremos confiadamente, entonces, que, también en el caso del hombre, si queremos que alguien c

[9] Traducimos *philomathês* («amante de aprender») y transliteramos simplemente *philósophos* («amante de la sabiduría»).

sea manso frente a los familiares y conocidos debe ser por naturaleza filósofo y amante de aprender?

—Admitámoslo —respondió.

—Filósofo, fogoso, rápido y fuerte, por consiguiente, ha de ser, por naturaleza, el que pueda llegar a ser el guardián señorial de nuestro Estado.

—Absolutamente en todo de acuerdo.

—Así ha de ser por naturaleza. Ahora bien, ¿de qué modo debemos criarlos y educarlos? Y ¿no nos será útil
d ese examen para divisar aquello en vista de lo cual examinamos todo: cómo nacen en el Estado la justicia y la injusticia? Lo digo para no omitir un concepto importante ni extendernos más de la cuenta.

Y el hermano de Glaucón intervino:

—Por mi parte —dijo—, espero que tal examen nos sea útil para ese fin.

—¡Por Zeus! —repliqué—. No debemos entonces abandonarlo, incluso aunque el examen resulte más extenso.

—No, por cierto.

—Adelante, pues, y, como si estuviéramos contando mitos, mientras tengamos tiempo para ello, eduquemos
e en teoría a nuestros hombres.

—Hagámoslo.

—¿Y qué clase de educación les daremos? ¿No será difícil hallar otra mejor que la que ha sido descubierta hace mucho tiempo, la gimnástica para el cuerpo y la música para el alma?

—Será difícil, en efecto.

—Pues bien, ¿no comenzaremos por la música antes que por la gimnástica?

—Ciertamente.

—¿Y en la música incluyes discursos o no?

—Por mi parte sí.

—Ahora bien, hay dos clases de discurso, uno verdadero y otro falso.

—¡Así es!

—¿Y no hay que educarlos por medio de ambas 377a
clases, y en primer lugar por medio de los discursos falsos?

—No entiendo qué quieres decir.

—¿No entiendes —pregunté— que primeramente contamos a los niños mitos, y qué éstos son en general falsos, aunque también haya en ellos algo de verdad? Y antes que de la gimnasia haremos uso de los mitos.

—Es como dices.

—Por eso dije que debemos ocuparnos antes en la música que en la gimnástica.

—Correcto —respondió Adimanto.

—¿Y no sabes que el comienzo es en toda tarea de suma importancia, sobre todo para alguien que sea b
joven y tierno? Porque, más que en cualquier otro momento, es entonces moldeado y marcado con el sello con que se quiere estampar a cada uno.

—Así es.

—En tal caso, ¿hemos de permitir que los niños escuchen con tanta facilidad mitos cualesquiera forjados por cualesquiera autores, y que en sus almas reciban opiniones en su mayor parte opuestas a aquellas que pensamos deberían tener al llegar a grandes?

—De ningún modo lo permitiremos.

—Primeramente, parece que debemos supervisar a los forjadores de mitos, y admitirlos cuando estén bien c
hechos y rechazarlos en caso contrario. Y persuadiremos a las ayas y a las madres a que cuenten a los niños los mitos que hemos admitido, y con éstos modelaremos sus almas mucho más que sus cuerpos con las manos. Respecto a los que se cuentan ahora, habrá que rechazar la mayoría.

—¿Cuáles son éstos?

—En los mitos mayores —respondí— podremos observar también los menores. El sello, en efecto, debe

ser el mismo, y han de tener el mismo efecto tanto los
d mayores como los menores. ¿Eres de otro parecer?

—No, pero no advierto cuáles son los que denominas 'mayores'

—Aquellos que nos cuentan Hesíodo y Homero, y también otros poetas, pues son ellos quienes han compuesto los falsos mitos que se han narrado y aún se narran a los hombres.

—¿A qué mitos te refieres y qué es lo que censuras en ellos?

—Lo que en primer lugar hay que censurar —y más que cualquier otra cosa— es sobre todo el caso de las mentiras innobles.

—¿A qué llamas así?

—Al caso en que se representan mal con el lenguaje los dioses y los héroes, tal como un pintor que no pinta retratos semejantes a lo que se ha propuesto pintar.

—Es en efecto correcto censurar tales casos. Pero ¿cuáles serían en aquellos que estamos examinando, y de qué modo?

—Primeramente —expliqué—, aquel que dijo la mentira más grande respecto de las cosas más importantes es el que forjó la innoble mentira de que Urano obró del modo que Hesíodo le atribuye y de cómo Cronos
378a se vengó de él [10]. En cuanto a las acciones de Cronos y los padecimientos que sufrió a manos de su hijo [11], incluso si fueran ciertas, no me parece que deban contarse con tanta ligereza a los niños aún irreflexivos. Sería preferible guardar silencio; pero si fuera necesario contarlos, que unos pocos los oyesen secretamente, tras haber sacrificado no un cerdo sino una víctima más importante y difícil de conseguir, de manera que tuvieran acceso a la audición la menor cantidad posible de niños.

---

[10] Cf. *Teogonía* 154-182.

[11] *Ibid.* 453-500.

—En efecto —dijo—, esos relatos presentan dificultades.

—Y no deben ser narrados en nuestro Estado, Adimanto, como tampoco hay que decir, a un joven que b
nos escucha, que al cometer los delitos más extremos no haría nada asombroso, o que si su padre delinque y él lo castiga de cualquier modo, sólo haría lo mismo que los dioses primeros y más importantes.

—¡No, por Zeus! Tampoco a mí me parecen cosas adecuadas para narrar.

—Ni admitamos en absoluto que los dioses hagan la guerra a dioses, se confabulen o combatan unos contra otros; pues nada de eso es cierto: al menos si c
exigimos que los que van a guardar el Estado consideren como lo más vergonzoso el disputar entre sí. Y con menor razón aún han de narrarse —o representarse en bordados— gigantomaquias y muchos otros enfrentamientos de toda clase de dioses y héroes con sus parientes y prójimos. Antes bien, si queremos persuadirlos de que ningún ciudadano ha disputado jamás con otro y de que eso habría sido un sacrilegio, tales cosas son las que, tanto los ancianos como las ancianas, deberán contar a los niños desde la infancia; y aun d
llegados a adultos, hay que forzar a los poetas a componer, para éstos, mitos de índole afín a aquélla. Narrar en cambio, los encadenamientos de Hera por su hijo o que Hefesto fue arrojado fuera del Olimpo por su padre cuando intentó impedir que éste golpeara a su madre, así como cuantas batallas entre dioses ha compuesto Homero, no lo permitiremos en nuestro Estado, hayan sido compuestos con sentido alegórico o sin él. El niño, en efecto, no es capaz de discernir lo que es alegórico de lo que no lo es, y las impresiones que a esa edad reciben suelen ser las más difíciles de borrar y las que e
menos pueden ser cambiadas. Por ese motivo, tal vez, debe ponerse el máximo cuidado en los primeros rela-

tos que los niños oyen, de modo que escuchen los mitos más bellos que se hayan compuesto en vista a la excelencia.

—Eso es razonable —repuso Adimanto—. Pero si alguien nos preguntara aún, concretamente, qué cosa son éstas y cuáles son los mitos a que nos referimos, ¿qué contestaríamos?

Y yo le contesté:

379a —En este momento, ni tú ni yo somos poetas sino fundadores de un Estado. Y a los fundadores de un Estado corresponde conocer las pautas según las cuales los poetas deben forjar los mitos y de las cuales no deben apartarse sus creaciones; mas no corresponde a dichos fundadores componer mitos.

—Correcto —dijo—, pero precisamente en relación con este mismo punto: ¿cuáles serian estas pautas referentes al modo de hablar sobre los dioses?

—Aproximadamente éstas: debe representarse siempre al dios como es realmente, ya sea en versos épicos o líricos o en la tragedia.

—Eso es necesario.

—Ahora bien, ¿no es el dios realmente bueno por sí,
b y de ese modo debe hablarse de él?

—¡Claro!

—Pero nada que sea bueno es perjudicial. ¿O no?

—Me parece que no puede ser perjudicial.

—¿Y acaso lo que no es perjudicial perjudica?

—De ningún modo.

—Lo que no perjudica ¿produce algún mal?

—Tampoco.

—Y lo que no produce mal alguno ¿podría ser causa de un mal?

—No veo cómo.

—Pues bien, ¿es benéfico lo bueno?

—Sí.

—¿Es, entonces, causa de un bienestar?

—Sí.

—En ese caso, lo bueno no es causa de todas las cosas; es causa de las cosas que están bien, no de las malas.

—Absolutamente de acuerdo —expresó Adimanto.

—Por consiguiente —proseguí—, dado que Dios es bueno, no podría ser causa de todo, como dice la mayoría de la gente; sería sólo causante de unas pocas cosas que acontecen a los hombres, pero inocente de la mayor parte de ellas. En efecto, las cosas buenas que nos suceden son muchas menos que las malas, y si de las buenas no debe haber otra causa que el dios, de las malas debe buscarse otra causa.

—Gran verdad me parece que dices.

—Pero entonces no debemos admitir, ni por parte de Homero ni por parte de ningún otro poeta, errores tales acerca de los dioses como los que cometen tonta- *d*
mente, al decir que «dos toneles yacen en el suelo frente a Zeus»[12], llenos de suertes: propicias en el primero, desdichadas en el otro, y que aquel a quien Zeus ha otorgado una mezcla de ambas[13] «encuentra a veces el bien, a veces el mal»[14], pero que a aquel a quien Zeus no le otorga la mezcla sino los males inmezclados, «una desdichada miseria lo hace emigrar por sobre la tierra divina»[15]. Ni admitiremos tampoco que se diga *e*
que Zeus es para nosotros dispensador de bienes y de males. En cuanto a la violación de los juramentos y pactos en que ha incurrido Pándaro, si alguien afirma que se ha producido por causa de Palas Atenea y de Zeus no lo aprobaremos, como tampoco que haya tenido

[12] *Il.* XXIV 527. Las palabras siguientes parafrasean el v. 528: «de dones que se distribuyen, malos en un caso, buenos en el otro».

[13] Paráfrasis del v. 529; sólo falta el epíteto de Zeus, «quien se deleita con el rayo».

[14] *Ibid.* 530. La frase siguiente es una paráfrasis muy libre del v. 531.

[15] *Ibid.* 532.

380a lugar una discordia y un juicio de los dioses por obra de Temis y de Zeus[16]. Ni debemos permitir que los jóvenes oigan cosas como las que dice Esquilo, a saber, que

un dios hace crecer la culpa entre los hombres,
cuando quiere arruinar una casa por completo[17].

Y si algún poeta canta los padecimientos de Níobe en yambos como éstos, o los referidos a los Pelópidas o a los troyanos o algún otro tema de esa índole, no le hemos de permitir que diga que esos pesares son obra de un dios, o, si lo dice, debe idear una explicación como la que nosotros buscamos ahora, declarando que el
b dios ha producido cosas justas y buenas, y que los que han sido castigados se han beneficiado con ello. Pero afirmar que son infortunados los que expían sus delitos y que el autor de sus infortunios es el dios, no hemos de permitírselo al poeta. Si dijera, por el contrario, que los malos son infortunados porque necesitaban de un castigo, y que se han beneficiado por obra del dios al expiar sus delitos, eso sí se lo permitiremos. En cuanto a que Dios, que es bueno, se ha convertido en causante de males para alguien, debemos oponernos por todos los medios a que sea dicho o escuchado en nuestro Estado, si pretendemos que esté regido por leyes adecua-
c das; ni el hombre más joven ni el más anciano narrarán tales mitos, estén en verso o en prosa, puesto que serian relatos sacrílegos, y ni son convenientes para nosotros ni coherentes entre sí.

—Sumo mi voto al tuyo —repuso Adimanto— en favor de esta ley: también a mí me place.

—Esta será, pues, la primera de las leyes y de las pautas que conciernen a los dioses, a la cual deberán

[16] *Ibid.* XX 1-74.
[17] Esquilo, fr. 156 Nauck.

ajustarse los discursos acerca de los dioses, si se habla, y los poemas, si se compone: que el dios no es causa de todas las cosas, sino sólo de las buenas.

—Y eso basta.

—Veamos ahora la segunda: ¿crees que el dios es d
un hechicero capaz de mostrarse, por medio de artificios, en momentos distintos con aspectos distintos, de manera tal que a veces él mismo aparece y altera su propio aspecto de muchas formas, en tanto otras veces nos engaña, haciéndonos creer tales cosas acerca de él? ¿No crees, por el contrario, que el dios es simple y es, de todos los seres, quien menos puede abandonar su propio aspecto?

—Ahora mismo no podría contestarte.

—Pues dime: ¿no es forzoso que si alguien abandona su propio aspecto lo haga transformándose por sí mismo o por obra de otro?

—Sí, es forzoso.

—En el caso de que sea por obra de otro hallaremos que las cosas mejores son las que menos pueden ser alteradas o modificadas. Por ejemplo, el cuerpo más sano y más robusto es el que menos puede ser alterado por obra de alimentos, bebidas y fatigas, así como la planta más fuerte es la que menos puede ser alterada 381a
por obra del calor solar, o de los vientos y otros accidentes similares.

—Sin duda.

—¿Y no es el alma más vigorosa y más sabia la que menos puede ser perturbada o modificada por cualquier factor externo?

—Sí.

—Y también cabe suponer que, por la misma razón, todos los objetos fabricados: utensilios, edificaciones y vestimentas, si han sido bien elaborados y se hallan en buen estado, son los que menos pueden ser alterados por la acción del tiempo y de las diversas influencias.

—Es cierto.

—Por consiguiente, todo lo que es excelente, sea por
b naturaleza, sea por arte o por ambas a la vez, es lo que menor modificación admite por obra de otro.

—Así parece.

—Pues bien, tanto el dios como las cualidades propias del dios en todo sentido son perfectas.

—Claro que sí.

—Por ese motivo, el dios es quien menos podría adoptar formas múltiples.

—En efecto, nadie podría menos que él.

—Pero ¿acaso no podría él mismo transformarse y alterarse por sí solo?

—Evidentemente, si es cierto que se altera.

—¿Se transformaría en lo mejor y más bello o en lo peor y más feo que él mismo?

—En lo peor, necesariamente —respondió—, siempre
c que sea cierto que se altera. Pues hemos dicho que al dios nada le falta en cuanto a belleza y a perfección.

—Has hablado correctamente. Y si es así, Adimanto, ¿te parece que alguno de los dioses o de los hombres se volvería, voluntariamente, peor en algún sentido?

—Es imposible.

—En tal caso, es imposible que un dios esté dispuesto a alterarse; creo, por el contrario, que cada uno de los dioses, por ser el más bello y mejor posible, ha de permanecer siempre simplemente, en su propia forma.

—Todo eso me parece forzoso.

—Pues entonces, mi querido amigo, que ningún
d poeta nos venga a decir que

dioses, semejantes a extranjeros de todas las partes,
tomando toda clase de apariencias, visitan las ciudades[18].

[18] *Od.* XVII 485-486.

Ni que nadie cuente mentiras acerca de Proteo[19] y de Tetis[20], ni presente a Hera —en tragedias u otro tipo de poemas— transfomándose en una sacerdotisa mendigando

para los hijos —dadores de vida— de Ínaco, el rey [de Argos[21].

Y que no nos pretendan engañar con muchas otras fal- *e*
sedades similares, ni que las madres, convencidas por estos poetas, asusten a sus hijos contándoles indebidamente mitos según los cuales ciertos dioses rondan de noche, con apariencias semejantes a las de muchos extranjeros de las más diversas regiones, para no blasfemar contra los dioses y hacer a la vez a sus hijos más cobardes.

—Deben evitarlo.

—Pero ¿no podría suceder que los dioses mismos no puedan transformarse, y nos hagan creer que se manifiestan de diversos modos, echando mano a engaños y brujerías?

—Tal vez.

—En ese caso, ¿estaría un dios dispuesto a mentir, 382*a*
con palabras o actos, recurriendo a una falsa apariencia?

—No sé.

—¿No sabes acaso que la verdadera mentira —si se puede hablar así— es odiada por todos los dioses y hombres?

—¿Qué quieres decir?

—Esto: que nadie está dispuesto a ser engañado voluntariamente en lo que de sí mismo más le importa

---

19 En *Od.* IV se narran las sucesivas transformaciones de Proteo en león, dragón, pantera, jabalí, agua y árbol, para intentar inútilmente escapar de Menelao y sus hombres.

20 Las transformaciones de Tetis para escapar al matrimonio con Peleo son cantadas por PÍNDARO, *Nemeas* IV 62 ss. (nota de ADAM).

21 ESQUILO, fr. 168 NAUCK.

ni respecto de las cosas que más le importan, sino que teme sobre todo ser engañado en cuanto a eso.

—Aún no te entiendo.

—Lo que sucede —dije— es que piensas que me b refiero a algo maravilloso. Pero lo que yo quiero decir es que lo que menos admitiría cualquier hombre es ser engañado y estar engañado en el alma con respecto a la realidad y, sin darse cuenta, aloja allí la mentira y la retiene; y que esto es lo que es más detestado.

—Ciertamente.

—Y sin duda es lo más correcto de todo llamar a eso, como lo hice hace apenas un momento, «una verdadera mentira»: la ignorancia en el alma de quien está engañado. Porque la mentira expresada en palabras es sólo una imitación de la que afecta al alma; es una c imagen que surge posteriormente, pero no una mentira absolutamente pura. ¿No es así?

—Muy de acuerdo.

—Por consiguiente, la mentira real no es sólo odiosa para los dioses, sino también para los hombres.

—Así me parece.

—En cuanto a la mentira expresada en palabras, ¿cuándo y a quién es útil como para no merecer ser odiosa? ¿No se volverá útil, tal como un remedio que se emplea preventivamente, frente a los enemigos, y también cuando los llamados amigos intentan hacer algo malo, por un arranque de locura o de algún tipo de insensatez? Y también en la composición de los mitos de d que acabamos de hablar ¿no tornamos a la mentira útil cuando, por desconocer hasta qué punto son ciertos los hechos de la antigüedad, la asimilamos lo más posible a la verdad?

—Sin duda.

—Pero ¿en cuál de estos casos la mentira será útil al dios? ¿Acaso sería en el caso de que, por desconocer

él cómo han sido los hechos de la antigüedad, asimilara la mentira a la verdad?

—No, eso sería ridículo.

—Por consiguiente, no puede hallarse en Dios un poeta mentiroso.

—Me parece que no.

—¿Mentiría, entonces, por temor a sus enemigos? *e*

—Eso menos aún.

—¿O por la insensatez o arranque de locura de sus amigos?

—No —dijo Adimanto—, porque ningún loco o insensato es amigo de Dios.

—En tal caso, no hay motivo alguno para que Dios mienta.

—No lo hay.

—Por ende, lo propio de Dios y lo divino es en todo sentido ajeno a la mentira.

—Por completo.

—Por lo tanto, el dios es absolutamente simple y veraz tanto en sus hechos como en sus palabras, y él mismo no se transforma ni engaña a los demás por medio de una aparición o de discursos o del envío de signos, sea en vigilia o durante el sueño.

—Al decirlo tú, también me parece a mí. 383*a*

—Entonces estarás de acuerdo conmigo en cuanto a la segunda pauta a la que hay que atenerse para hablar y obrar respecto de los dioses: que no son hechiceros que se transformen a sí mismos ni nos induzcan a equivocarnos de palabra o acto.

—Estoy de acuerdo.

—Por consiguiente, aun cuando alabemos muchas cosas en Homero, no elogiaremos el pasaje en que se refiere el mensaje que, mientras duerme Agamenón, le envía Zeus [22], ni tampoco aquellos versos de Esquilo

[22] Cf. *Il.* II 1-34.

b en los cuales Tetis dice que Apolo, cantando en sus bodas,

exaltó mi feliz progenie
con vidas extensas, libres de enfermedades.
Y tras decir todo esto, celebró mi fortuna, cara a
[los dioses,
con un peán con que deleitó mi corazón.
Y yo no imaginaba que la boca divina de Febo,
plena del arte de la profecía, fuera mentirosa.
Pero este mismo dios que cantaba, el mismo que
[asistió al festín
en persona, y que había predicho todo aquello fue
quien asesinó a mi hijo[13].

c Cuando un poeta diga cosas de tal índole acerca de los dioses, nos encolerizaremos con él y no le facilitaremos un coro. Tampoco permitiremos que su obra sea utilizada para la educación de los jóvenes; al menos si nos proponemos que los guardianes respeten a los dioses y se aproximen a lo divino, en la medida que eso es posible para un hombre.

—En cuanto a mí —respondió Adimanto—, estoy completamente de acuerdo con estas pautas; y, llegado el caso, las adoptaría como leyes.

---

[13] ESQUILO, fr. 350, 1-9, NAUCK. El primer verso es acomodado por Platón a su propia redacción.

III

—En lo tocante a los dioses —proseguí—, me parece 386a
que esta índole de cosas es la que debemos permitir o prohibir que, ya desde niños, oigan quienes hayan de honrar a los dioses y a sus propios padres, así como quienes no vayan a tener en poco la amistad entre sí.

—También a nosotros nos parece, y creo que correctamente.

—Pues veamos; si deben ser valientes, ¿no conviene acaso que se les diga cosas que les hagan temer la muerte lo menos posible? ¿O consideras que alguien que dé b
cabida dentro de sí a ese temor alguna vez llegará a ser valiente?

—No, por Zeus, no lo creo.

—¿Y te parece que el que crea que el Hades[1] existe y es terrible no ha de temer a la muerte y la preferirá en el combate antes que a la derrota y a la esclavitud?

—De ningún modo.

—Pues entonces será necesario, creo, que supervisemos también a los que se ponen a contar tales clases de mitos, y que les pidamos que no desacrediten tan absolutamente lo que concierne al Hades, sino que más bien lo elogien; ya que lo que relatan ahora no es cierto ni provechoso para los que vayan a ser combatientes. c

[1] La morada subterránea del dios Hades o Plutón.

—Será necesario, en efecto.

—En tal caso, borremos de nuestra mente todas las cosas de esa índole, comenzando por versos como éstos:

Preferiría ser un labrador que fuera siervo de otro
hombre, a su vez pobre y de muy pocos bienes,
antes que reinar sobre todos los muertos [2].

O éstos:

d *que quede a la vista de mortales e inmortales la*
[morada
temible y tenebrosa, a la cual incluso los dioses
[aborrecen [3].

Y también:

¡Ay, por los dioses, es cierto, pues, que en la mora-
[da de Hades existe
el alma [4] *como imagen, aunque en ella no haya*
[mente en absoluto! [5].

O aquel que dice:

para él el ser sabio; las sombras, en cambio, lo
[rodean [6].

Y

Desde los miembros el alma partió volando hacia
[el Hades,

---

[2] *Od.* XI 489-491.

[3] *Il.* XX 64-65.

[4] «Alma» era el significado de *psyché* para Platón, aun cuando para Homero era más bien el aliento vital cuando se pierde. Cf. B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, 3.ª ed., Hamburgo, 1955, págs. 17-42.

[5] *Il.* XXIII 103-104.

[6] *Od.* X 495.

lamentando tal destino y abandonando la juven-
[tud en pleno vigor[7].

También éstos: 387a

Y el alma se marchó bajo tierra, como si fuera
lanzando un chillido[8]. *[humo,*

Y estos otros:

así como los murciélagos, en el fondo de la gruta
[sagrada,
revolotean chillando, cuando alguno de ellos se
[desprende
de la fila adherida a la roca, y se aferran unos
[a otros,
así las [almas de los pretendientes] avanzaban chi-
[llando[9].

Por ello solicitaremos a Homero y a los demás poetas b que no se encolericen si tachamos los versos que hemos citado y todos los que sean de esa índole, no porque estimemos que no sean poéticos o que no agraden a la mayoría, sino, al contrario, porque cuanto más poéticos, tanto menos conviene que los escuchen niños y hombres que tienen que ser libres y temer más a la esclavitud que a la muerte.

—De acuerdo en todo.

—Debemos rechazar, además, todos los nombres terroríficos y temibles que hallamos en tales descripciones, como 'los que se lamentan' [10], 'las aborrecidas',

---

[7] *Il.* XVI 856-857

[8] *Ibid.* XXIII 100-101.

[9] *Od.* XXIV 6-9.

[10] En griego *kōkytos*, que también sirve de nombre al río del Hades Cocito; otro río, el Éstige, está emparentado al verbo de la expresión siguiente, *stugéō* «aborrecer».

c 'los que están en las zonas inferiores', 'los manes' y todas aquellas denominaciones del mismo tipo que hacen estremecer a todos los que los escuchan. Y tal vez eso convenga en otros casos; pero nosotros temeremos que, a raíz de un estremecimiento de esa índole, los guardianes se tornen más templados y suaves de lo necesario.

—Y nuestros temores estarán fundados.

—¿Suprimiremos, pues, aquellos nombres?

—Sí.

—¿No habrá que hablar y componer poemas según pautas opuestas a aquéllas?

—Evidentemente.

d —¿Omitiremos también las quejas y los lamentos por parte de varones de alta consideración?

—Es necesario, al menos si nos atenemos a lo dicho anteriormente.

—Examina ahora si hemos procedido correctamente en tales supresiones. ¿Afirmaremos que un hombre razonable no juzgará que, para otro hombre razonable del cual sea compañero, la muerte sea terrible?

—Lo afirmaremos, en efecto.

—Por ende no ha de haber lamentos por él, como si le hubiese acontecido algo terrible.

—No, ciertamente.

—Y a ello debemos añadir que el hombre que es de ese modo será el que más se baste a sí mismo para vivir
e bien; y que se diferencia de los demás en que es quien menos necesita de otro.

—Es verdad.

—Y para él, menos que para nadie, será terrible verse privado de un hijo o de un hermano, o bien de riquezas o de cualquier otro bien.

—Menos que para nadie, es cierto.

—Y será también quien menos se lamente cuando le acontezca una desgracia de esa índole, y el que con mayor moderación la soportará.

—Naturalmente.

—En tal caso, será correcto que eliminemos los lamentos de los varones de renombre, y que los refiramos a las mujeres —y no a aquellas que son valiosas— y a los hombres viles, de modo que, a quienes decimos 388a que hemos de educar para la vigilancia del país, les desagrade parecerse a éstos.

—Correcto.

—Nuevamente a Homero, así como a los demás poetas, pediremos que no presenten a Aquiles, hijo de una diosa,

tendido por momentos de costado, por momentos
[con el rostro hacia arriba,
por momentos boca abajo, y tras levantarse,
a veces de pie, vagando agitadamente por la ori-
[lla del mar estéril[11];

ni tampoco b

recogiendo con ambas manos negra ceniza
y derramándola sobre su cabeza[12],

ni quejándose y lamentándose de tantas otras cosas como las que Homero ha descrito. Y que no presente a Príamo, próximo a los dioses por su genealogía,

suplicando y arrojándose en el fango,
llamando a cada varón por su nombre[13].

Y mucho más que en estos casos, les pediremos que no representen a divinidades lamentándose y exclamando:

¡Ay, desgraciada de mí! ¡Ay, desdichada madre del mejor c
[de los héroes![14]

---

[11] *Il.* XXIV 10-12. En el v. 12 Platón sustituye palabras.
[12] *Ibid.* XXIII 23-24.
[13] *Ibid.* XXII 414-415.
[14] *Ibid.* XVIII 54.

Y si así retratan a los dioses, que al menos no se atrevan a presentar al más grande de los dioses tan distorsionadamente como para que exclame:

¡Ay de mí, un hombre que me es querido es el que con mis ojos
veo perseguido alrededor de la ciudad, y aflige mi corazón![15]

O bien:

¡Ay de mí; Sarpedón, el más amado por mí entre los hombres[16]
d *ha sido destinado a morir a manos del menecíada Patroclo!*

En efecto, mi querido Adimanto, si nuestros jóvenes escucharan seriamente tales cosas y no se echasen a reír por tratarse de palabras indignas, menos aún un hombre podría considerarlas indignas de sí mismo, y nadie le reprocharía si se le ocurriera decir o hacer algo de esa índole; tal hombre, por el contrario, ante los más pequeños infortunios, prorrumpiría en una multitud de quejas y lamentaciones, sin sentir vergüenza ni tener paciencia.

e —Lo que dices es cierto.

—Pero no conviene que ocurra eso, tal como nuestro razonamiento acaba de mostrarnos, y a él debemos atenernos, por lo menos hasta que alguien nos convenza con otro mejor.

—De acuerdo.

—No obstante, no conviene que los guardianes sean gente pronta para reírse, ya que, por lo común, cuando alguien se abandona a una risa violenta, esto provoca a su vez una reacción violenta.

---

15 *Ibid.* XXII 168-169.
16 *Ibid.* XVI 433-434.

—Me parece que sí.

—Por consiguiente, es inaceptable que se presente a hombres de valía dominados por la risa, y mucho 389a menos si se trata de dioses.

—Por cierto.

—En tal caso, tampoco aceptaremos a Homero cosas como éstas acerca de los dioses:

y una risa interminable brotó entre los dioses bienaven-
[turados,
cuando vieron a Hefesto moverse presurosamente por to-
[da la casa [17].

—De acuerdo con tu argumento, no se puede aceptar esto.

—Mío será si me lo quieres adjudicar —repuse—; de todos modos, en efecto, no se puede aceptar. b

—Pero además la verdad debe ser muy estimada. Porque si hace un momento hemos hablado correctamente, y la mentira es en realidad inútil para los dioses, aunque útil para los hombres bajo la forma de un remedio [18], es evidente que semejante remedio debe ser reservado a los médicos, mientras que los profanos no deben tocarlos.

—Es evidente.

—Si es adecuado que algunos hombres mientan, éstos serán los que gobiernan el Estado, y que frente a sus enemigos o frente a los ciudadanos mientan para beneficio del Estado; a todos los demás les estará vedado. Y si un particular miente a los gobernantes, dire- c mos que su falta es igual o mayor que la del enfemo al médico o que la del atleta a su adiestrador cuando no les dicen la verdad respecto de las afecciones de su propio cuerpo; o que la del marinero que no dice al pi-

[17] *Ibid.* I 599-600.

[18] Cf. *supra,* II 382c-d.

loto la verdad acerca de la nave y su tripulación ni cuál es su condición o la de sus compañeros.

—Es muy cierto.

—Entonces, si quien gobierna sorprende a otro min-
d tiendo en el Estado

entre los que son artesanos:
un adivino, un médico de males, un carpintero en maderas [19],

lo castigará por introducir una práctica capaz de subvertir y arruinar un Estado del mismo modo que una nave.

—Así será, siempre que los hechos se ajusten a nuestras palabras.

—Ahora bien, ¿no necesitarán moderación nuestros jóvenes?

—¡Claro que sí!

—Pero la moderación, en lo que concierne a la multitud, ¿no consiste principalmente en obedecer a los que
e gobiernan y en gobernar uno mismo a los placeres que conciernen a las bebidas, a las comidas y al sexo?

—Así me parece, al menos.

—Diremos, entonces, que están bien dichas palabras como las que Homero pone en boca de Diomedes:

siéntate callado, amigo, y obedece la orden [20],

y los versos que siguen a éste:

los aqueos avanzaban respirando con ánimo vigoroso,
lentamente, temiendo a sus comandantes [21],

y los demás de esa índole.

---

[19] *Od.* XVII 383-384.

[20] *Il.* IV 412.

[21] A pesar de lo anunciado por Platón, estos versos no siguen al que acaba de citar, y se hallan en cantos diferentes entre sí: el primero, en III 8, y el segundo en IV 431, siempre de la *Ilíada*.

—Sí, están bien dichos.

—Veamos este otro:

atontado por el vino, poseedor de ojos de perro y de un
[corazón de ciervo[22].

¿Están bien este verso y los que lo siguen, así como 390a
todas aquellas otras insolencias que, en prosa o en poesía, sean dichas por un ciudadano a los gobernantes?

—No, no están bien.

—En efecto, no creo que sean cosas adecuadas para que escuchen los jóvenes respecto de la moderación. Claro que no hay que asombrarse de que les produzcan alguna clase de placer. ¿Cuál es tu opinión sobre esto?

—La misma que la tuya.

—Pues bien; cuando un poeta hace decir al más sabio de los hombres[23] que lo que le parece más bello de todo es el momento cuando

al lado están las mesas abundantes,
en pan y carne, mientras el escanciador saca el vino de b
[la crátera,
lo lleva y lo vierte en las copas[24],

¿crees que para un joven es apropiado escuchar tales cosas en cuanto a su templanza? ¿Y acaso podemos afirmarlo de aquel verso que dice que

el destino más lamentable que pueda tocar en suerte es
[morir de hambre?[25].

¿O bien narrar que Zeus, el único despierto mientras los demás dioses dormían, tras olvidar fácilmente todas

---

22 *Il.* I 225.

23 Ulises.

24 *Od.* IX 8-10.

25 *Ibid.* XII 342.

c las maquinaciones que había ideado, impulsado por la pasión sexual, al ver a Hera se excitó de modo tal, que ni siquiera quiso llegar a su alcoba, sino que prefirió acostarse con ella sobre el piso, alegando que era presa de un deseo tal como no lo había poseído ni siquiera la primera vez que se acostaron juntos,

a escondidas de sus queridos padres[26],

o bien contar que Ares y Afrodita fueron encadenados por Hefesto por cosas de esa índole?[27].

—¡No, por Zeus! No me parece que sea apropiado.

d —Si se narra, por el contrario, cómo renombrados varones dan pruebas de perseverancia, de palabra o acto, como ésta:

golpeándose el pecho, increpó a su corazón con estas [palabras:
sopórtalo, corazón; ya otra vez afrontaste algo más ho- [rrible[28],

hay que contemplarlas y escucharlas.

—Estoy totalmente de acuerdo.

—Ni tampoco debemos permitir que los varones que educamos sean sobornables o apegados a las riquezas.

—De ningún modo.

—Ni que se les canten versos como el que dice:

los presentes persuaden a los dioses, así como a los [reyes más respetables[29].

---

[26] *Il.* XIV 396.

[27] Cf. *Od.* VIII 266-328.

[28] *Ibid.* XX 17-18.

[29] Según el antiguo léxico *Suda*, este verso ha sido atribuido tardíamente a Hesíodo. Cf. Eurípides, *Medea* 964-965: «un proverbio dice que los dones persuaden a los dioses, / y el oro vale para los mortales más que millares de palabras».

Tampoco debe alabarse a Fénix, el maestro de Aquiles, como si hubiese hablado correctamente al aconsejarle que, si recibía los dones, acudiera en auxilio de los aqueos, pero que, si no los recibía, no dejara su ira de lado[30]. Ni admitiremos considerar al mismo Aquiles apegado a las riquezas hasta el punto de recibir dones de Agamenón[31] y estar así dispuesto a devolver un cadáver tras recibir una compensación, pero de otro mo- 391a
do no[32].

—Por cierto —dijo Adimanto— que no hemos de elogiar tales relatos.

—Y dudo, sólo porque se trata de Homero, en afirmar que es impío hablar así de Aquiles y en creer a los otros que lo narran; como también que Aquiles dice a Apolo:

Me engañaste, Apolo, el más funesto de todos los dioses;
y, por cierto, te lo haría pagar si contara con el poder
[para ello[33].

En cuanto a que Aquiles obrara desobedeciendo al río, b
siendo éste un dios, y estuviera dispuesto a combatirlo[34]; o que, respecto de sus cabellos, consagrados a otro río, el Esperqueo, dijera

desearía ofrecer mi cabellera al héroe Patroclo[35],

30 Cf. *Il.* IX 515-518.

31 *Ibid.* XIX 278-279, los presentes de Agamenón son conducidos a la nave de Aquiles, pero éste vuelve al combate no por ese motivo, sino para vengar la muerte de Patroclo.

32 Aunque, *ibid.* XXIV 593-594, Aquiles dice que ha devuelto el cadáver de Héctor a su padre por el pago de un rescate, pero la verdadera razón es la de que su madre Tetis le aconseja que así lo haga para no irritar a los dioses (XXIV 560-562, cf. 133-137).

33 *Ibid.* XXII 15 y 20.

34 *Ibid.* XXI 314 ss.

35 *Ibid.* XXIII 151.

que era ya cadáver, y haya procedido así, no debe ser
creído. Y a su vez, en lo concerniente a las vueltas alrededor de la tumba de Patroclo, donde era arrastrado el
cadáver de Héctor [36], y el sacrificio de cautivos vivos
sobre la pira [37], diremos que todas estas cosas que se
han contado no son ciertas. Tampoco permitiremos que
c se haga creer a nuestros jóvenes que Aquiles (hijo de
una diosa y de Peleo —el más moderado de los hombres
y descendiente de Zeus en tercer grado—, así como educado por el sapientísimo Quirón) haya sido presa de una
confusión tal, que diera cabida dentro de sí a dos enfermedades opuestas entre sí: el servilismo que acompaña
al apego a las riquezas, y el menosprecio tanto respecto
de los dioses como de los hombres.

—Tienes razón.

—Por consiguiente —proseguí—, no debemos dejarnos convencer por estas cosas, ni consentir que se afir-
d me que Teseo, hijo de Posidón, y Pirítoo, hijo de Zeus,
hayan emprendido tan terribles raptos [38], o que cualquier otro héroe o hijo de un dios se haya atrevido a
cometer obras horribles o sacrílegas como aquellas de
las que ahora mendazmente se les acusa. Más bien hemos de obligar a los poetas a afirmar que esas obras
no han sido cometidas por aquéllos, o bien que aquéllos
no son hijos de dioses; pero no decir que ambas cosas
son ciertas e intentar persuadir a nuestros jóvenes de
que los dioses engendran algo malo y de que los héroes

---

36 *Ibid.* XXIV 14-16.

37 *Ibid.* XXIII 175-176.

38 Se refiere a la leyenda, según la cual Piritoo ayudó a Teseo a raptar a Helena y, en retribución, Teseo ayudó a Piritoo a raptar a Perséfone, que hallamos en ISÓCRATES, X («Elogio de Helena») 18-20. Isócrates compara el más conocido —para nosotros— rapto de Helena por Alejandro-Paris con el de Perséfone por el dios Hades (cf. el Himno «homérico» *A Deméter*, donde no se menciona para nada a Teseo ni a Piritoo).

no son en nada mejores que los hombres. Tales afirmaciones, como acabamos de decir, son sacrílegas y fal- *e* sas, puesto que hemos demostrado que es imposible que se generen males a partir de los dioses.

—Claro que sí.

—Tales afirmaciones, además, son perniciosas para quienes las escuchan. Pues todo hombre se perdonará a sí mismo tras obrar mal, si está convencido de que cosas semejantes hacen y han hecho también

los parientes de los dioses,
más próximos a Zeus, de quienes hay, en el éter
del monte Ideo, un altar a Zeus paterno,
y en quienes no se ha extinguido aún la sangre divi-
[na [39].

Por esta razón hay que poner término a semejantes mitos, no sea que creen en nuestros jóvenes una fuerte 392*a* inclinación hacia la vileza.

—Sin duda.

—En tal caso ¿qué clase de discursos restan para delimitar aquellos que se deben relatar de aquellos que no? Ya ha sido expuesto, en efecto, cómo se debe hablar acerca de los dioses y acerca de los demonios, así como de los héroes y de los que habitan en el Hades.

—Así es.

—Y lo que resta ¿no será lo que concierne a los hombres?

—Evidentemente.

—Pero nos es imposible ordenar esto, mi querido amigo, al menos por el momento.

—¿Por qué?

—Porque creo que, a partir de lo admitido, hemos de afirmar que los poetas y narradores hablan mal

---

[39] De la tragedia *Níobe*, de ESQUILO (fr. 155 DINDORF).

b acerca de los hombres en los temas más importantes, al decir que hay muchos injustos felices y en cambio justos desdichados, y que cometer injusticias da provecho si pasa inadvertido, en tanto la justicia es un bien ajeno para el justo, y lo propio de éste su perjuicio. ¿Prohibiremos que se digan tales cosas y prescribiremos que se canten y cuenten mitos en sentido opuesto a aquéllas, o no te parece?

—Sí, bien lo sé.

—Y en caso de que estés de acuerdo en que lo que digo es cierto, ¿podré afirmar que estás de acuerdo en lo que buscamos desde un comienzo?

—Lo has pensado correctamente.

c —Por lo tanto, dado que se debe hablar acerca de los hombres con discursos de tal índole, ¿nos pondremos de acuerdo en eso cuando descubramos qué es la justicia y cómo ésta, por su naturaleza, da provecho al que la posee, tamo si parece o no ser justo?

—Muy cierto.

—Finalicemos entonces lo concerniente a los discursos; en cuanto a su dicción, creo que debe ser examinada a continuación, de modo que nos quede perfectamente analizado tanto lo que debe decirse como el modo en que debe ser dicho.

Aquí me interrumpió Adimanto:

—No comprendo qué es lo que quieres decir —manifestó.

d —Sin embargo —insistí—, debes comprenderlo; tal tal vez lo aprehendas mejor de esta manera: ¿acaso no sucede que todo cuanto es relatado por compositores de mitos o por poetas es una narración de cosas que han pasado, de cosas que pasan y cosas que pasarán?

—¿Y de qué otro modo podría ser?

—Pero la narración que llevan a cabo puede ser simple, o bien producida por medio de la imitación, o por ambas cosas a la vez.

—Esto también necesito que me lo enseñes más claramente.

—¡Parece que soy un ridículo y oscuro maestro! —exclamé—. Pues entonces, tal como los que son incapaces de hacerse entender, no me referiré al conjunto de la cuestión sino que, tras separar de allí una parte, c
intentaré mostrarte en ésta lo que pretendo. Dime: tú conoces el comienzo de la *Ilíada*, donde el poeta cuenta que Crises pidió a Agamenón la devolución de su hija, y que éste se encolerizó, por lo cual Crises, al ver que no tenía éxito, imploró al dios contra los aqueos[40]. 393a

—Por cierto.

—Por lo tanto, sabes que hasta esos versos,

y suplicó a todos los aqueos,
y en particular a los dos Atridas, caudillos de pueblos[41],

habla el poeta mismo sin tratar de cambiar nuestra idea de que es él mismo y no otro quien habla. Pero después de los versos citados habla como si él mismo fuera b
Crises, e intenta hacernos creer que no es Homero el que habla sino el sacerdote, que es un anciano. Y aproximadamente así ha compuesto todo el resto de la narración sobre lo que ha acontecido en Ilión, en Ítaca[42] y en la *Odisea* íntegra.

—De acuerdo.

—Pues bien, hay narración no sólo cuando se refieren los discursos sostenidos en cada ocasión, sino también cuando se relata lo que sucede entre los discursos.

—Naturalmente.

—Pero cuando se presenta un discurso como si fuera c
otro el que habla, ¿no diremos que asemeja lo más posi-

---

[40] *Il.* I 8-42.

[41] *Ibid.* 15-16.

[42] Ilión es otro nombre de Troya; Ítaca es la isla de la cual es rey Ulises, y en la que transcurre parte de la *Odisea*.

ble su propia dicción a la de cada personaje que, según anticipa, ha de hablar?

—Lo diremos, en efecto.

—Y asemejarse uno mismo a otro en habla o aspecto ¿no es imitar a aquel al cual uno se asemeja?

—Sí.

—En el caso presente, por lo tanto, parece que tanto éste como los demás poetas componen la narración mediante imitaciones.

—Estoy muy de acuerdo.

—En cambio, si el poeta nunca se escondiese, toda su poesía y su narración serían producidas sin imita-
d ción alguna. Para que no me vayas a decir que no comprendes cómo podría suceder esto, te lo explicaré. Si Homero, tras decir que Crises llegó trayendo el rescate de su hija, como suplicante a los aqueos pero especialmente a los reyes, continuase hablando no como si se hubiera convertido en Crises sino como si fuera aún Homero, te percatarás de que no habría imitación sino narración simple. Habría sido algo aproximadamente así (me expreso en prosa, pues no soy poeta): «Al llegar,
e el sacerdote rogó que los dioses permitiesen a los aqueos conquistar Troya y conservar la vida, y que éstos liberaran a su hija tras aceptar el rescate, y respetando al dios. Cuando él dijo estas cosas, los aqueos lo aprobaron reverentemente, pero Agamenón se irritó y lo conminó a partir inmediatamente y no volver, ya que de nada le valdrían el báculo y las guirnaldas del dios. Y le dijo que, antes de liberar a su hija, ésta envejecería en Argos junto a él; y le ordenó marcharse y que no
394a lo irritase más, si quería regresar a su casa sano y salvo. Al escuchar esto, el anciano se atemorizó y se marchó en silencio. Pero cuando se alejó del campamento rogó extensamente a Apolo, invocando al dios por sus diversos epítetos y pidiéndole que, si recordaba que alguna vez le habían sido gratos la edificación de tem-

plos y los sacrificios de víctimas que él había ofrecido, en nombre de eso le imploraba que sus lágrimas fueran expiadas por los aqueos con dardos del dios»[43]. Así —concluí— se crea, mi amigo, una narración simple, sin imitación. b

—Entiendo —contestó Adimanto.

—Comprende del mismo modo que se produce un tipo de narración opuesta a aquélla, cuando se suprimen los relatos que intercala el poeta entre los discursos y se dejan sólo los diálogos.

—También comprendo esto; es lo que sucede en la tragedia.

—Has pensado muy correctamente —dije—, y creo que ahora puedo hacerte claro aquello que anteriormente no pude: que hay, en primer lugar, un tipo de poesía y composición de mitos íntegramente imitativa —como c
tú dices, la tragedia y la comedia—; en segundo lugar, el que se produce a través del recital del poeta, y que lo hallarás en los ditirambos, más que en cualquier otra parte; y en tercer lugar, el que se crea por ambos procedimientos, tanto en la poesía épica como en muchos otros lugares, si me entiendes.

—Ahora capto lo que antes querías decir.

—Recuerda que antes afirmamos también que ya habíamos hablado de lo que se debe decir, pero que aún quedaba por examinar cómo se debe decir.

—Lo recuerdo.

—Pues bien, aquello a lo cual me refería era que d
sería necesario ponernos de acuerdo sobre si hemos de permitir que los poetas nos compongan las narraciones sólo imitando, o bien imitando en parte sí, en parte no —y en cada caso, qué es lo que imitarán—, o si no les permitiremos imitar.

---

[43] Lo que aquí entrecomillamos es la paráfrasis que Platón hace del pasaje de *Il.* I 17-42.

—Adivino lo que estás proponiendo examinar: si hemos de admitir o no en nuestro Estado la tragedia y la comedia.

—Tal vez —contesté—, pero tal vez también algo de más importancia que eso, aunque yo mismo no lo sé aún, sino que allí adonde la argumentación, como el viento, nos lleve, hacia allí debemos ir.

—Dices bien.

—Ahora, Adimanto, observa lo siguiente: ¿deben ser nuestros guardianes aptos para la imitación, o no? ¿De lo que hemos dicho antes no se sigue acaso que cada uno realiza bien un solo oficio, no muchos, y que, si trata de aplicarse a muchos, fracasa en todos sin poder ser tenido en cuenta en ninguno?

—No puede ser de otro modo.

—Y el mismo argumento cabe con respecto a la imitación: que un mismo hombre no es capaz de imitar muchas cosas tan bien como lo hace con una sola.

—Ciertamente.

395a —Mucho menos, por ende, podrá ejercitar oficios de alto valor simultáneamente con la imitación de muchas cosas, por hábil que sea al imitar, puesto que incluso los dos tipos de imitación que parecen ser tan vecinos entre sí —como la comedia y la tragedia— no pueden ser practicados bien por las mismas personas. ¿O no llamabas hace un momento imitaciones a estas dos formas?

—Sí, y tienes razón al afirmar que no pueden ser los mismos poetas los que creen ambas.

—Tampoco se puede a la vez ser rapsoda y actor.

—Sin duda.

—Ni siquiera los actores que actúan en las comedias
b son los mismos que en las tragedias; sin embargo, todas éstas son formas de imitación. ¿No es así?

—E incluso más que esto, Adimanto: me parece que la naturaleza humana está desmenuzada en partes más

pequeñas aún, de manera que es incapaz de imitar bien muchas cosas, o de hacer las cosas mismas a las cuales las imitaciones se asemejan.

—Es muy cierto.

—Por consiguiente, si hemos de mantener nuestra primera regla, según la cual nuestros guardianes debían ser relevados de todos los demás oficios para ser artesanos de la libertad del Estado en sentido estricto, sin c
ocuparse de ninguna otra cosa que no conduzca a ésta, no será conveniente que hagan o imiten cualquier otra. Pero si imitan, correspondería que imiten ya desde niños los tipos que les son apropiados: valientes, moderados, piadosos, libres y todos los de esa índole. En cambio, no debe practicarse ni el servilismo ni el ser hábil en imitarlo —como ninguna otra bajeza—, para que no suceda que, a raíz de la imitación, se compenetren con su realidad. ¿Acaso no has advertido que, cuando las d
imitaciones se llevan a cabo desde la juventud y durante mucho tiempo, se instauran en los hábitos y en la naturaleza misma de la persona, en cuanto al cuerpo, a la voz y al pensamiento?

—Sí, lo he advertido.

—No toleraremos, pues, que aquellos por los cuales debemos preocuparnos, y que se espera que lleguen a ser hombres de bien, si son varones, imiten a una mujer, joven o anciana, que injuria a su marido o desafía a los dioses, con la mayor jactancia porque piensa que es dichosa, o bien porque está sumida en infortunios, penas y lamentos. Y mucho menos que representen a e
una mujer enferma o enamorada o a punto de dar a luz.

—De ningún modo.

—Ni tampoco a esclavas o a esclavos, al menos realizando actos serviles.

—Tampoco.

—Ni que representen a hombres viles y cobardes, que hagan lo contrario de lo que hemos dicho ya, insul-

tándose y ridiculizándose unos a otros y diciendo obs-
396a cenídades, ebrios o sobrios, y cuantas otras palabras o acciones de esa índole con que se degradan a sí mismos y a los otros. Creo también que no se los debe acostumbrar a imitar, ni en palabras ni en actos, a los que enloquecen. Hay que conocer, en efecto, a los locos y a los malvados, hombres o mujeres, pero no se debe obrar como ellos ni imitarlos.

—Es una gran verdad.

—En cuanto a los herreros y a los que ejercen algún otro oficio, o a los remeros que hacen avanzar a una nave, o a quienes les marcan el tiempo a aquéllos, o
b cualquier otra cosa de esa índole, ¿deben los guardianes imitarlos o no?

—¿Y cómo podría admitirse eso, si ni siquiera se les permitirá prestarles atención a esos oficios?

—Pues bien, ¿imitarán acaso los relinchos de los caballos, los mugidos de los toros, el murmullo de los ríos, el estrépito del mar, los truenos y otros ruidos similares?

—No, ya que no se les permitirá enloquecer o que imiten a los locos.

—Entonces, si entiendo lo que quieres decir, hay una especie de dicción y narrativa a que recurre el hombre
c verdaderamente valioso cuando necesita decir algo, y otra especie completamente distinta, de la que se servirá el hombre que, por naturaleza y educación, es lo contrario de aquél.

—¿Y cuáles son esas especies?

—Me parece que, cuando un varón cabal llega, en la narración, a alguna frase o acción propias de un hombre de bien, estará dispuesto a interpretar dicho pasaje, sin avergonzarse de tal imitación, máxime si imita al
d hombre de bien que obra de modo firme y sabio; pero estará menos dispuesto, y en menos ocasiones, si se trata de imitar a alguien presa de enfermedades, o de amores, o de ebriedad o algún otro padecimiento. Y en caso

de que el imitado sea indigno de tal varón, éste no estará dispuesto a imitar seriamente a alguien inferior a él, salvo en las escasas oportunidades en que el imitado haga algo de valor; y de todos modos se avergonzará, en parte por carecer de práctica en la imitación de tales personajes, en parte por sentir repulsión hacia el amoldarse él mismo y adaptarse a los tipos de baja ra- *c*
lea; desdeñará estas cosas, excepto como pasatiempo.

—Es natural.

—Por consiguiente, usará el tipo de narrativa que describíamos hace unos momentos a propósito de los versos de Homero, y su modo de relatar participará tanto de la imitación como de la narración simple, pero la parte de imitación será breve dentro de un texto extenso. ¿Entiendes?

—Sí, y creo que así ha de ser forzosamente el prototipo de relator.

—En tal caso, el relator que no sea como ése será *397a*
tanto más mediocre, preferirá imitar todo y no considerará nada indigno de él, de modo que tratará de imitar seriamente y ante muchos todo lo que acabamos de mencionar: truenos, ruidos de vientos y granizo, de ejes de ruedas y poleas, trompetas, flautas, siringas y sonidos de todos los instrumentos, así como voces de perros, ovejas y pájaros. Y así todo su relato estará formado por imitaciones de sonidos y gestos, y muy poco *b*
de narración.

—Forzosamente.

—Tales son, pues, los dos tipos de narrativa a los que me refería.

—Esos son, en efecto.

—Y en un caso las variaciones son pequeñas, y, una vez que se asignan al texto la armonía y el ritmo adecuados, sucede que el que recita correctamente sólo necesita recitar según la misma cadencia y en una misma armonía —ya que son pocas las variaciones—, y en un ritmo análogamente parejo.

—Así es.

—En el otro caso se requiere lo contrario: todas las armonías y todos los ritmos, si es que ha de recitarse del modo que le es propio, ya que cuenta con variedades de toda forma.

—Con toda razón.

—Y todos los poetas y los que cuentan algo echan mano a uno u otro tipo de recitación de los ya mencionados, o bien a alguno que resulte de la mezcla de ambos.

—Necesariamente.

d —Pero ¿qué haremos? ¿Admitiremos en nuestro Estado todos estos tipos, o bien alguno de ellos en estado puro, o bien uno mezclado con el otro?

—Si mi opinión se impone, admitiremos la imitación pura del hombre de bien.

—Mi querido Adimanto, también es agradable el tipo mixto; pero mucho más agradable para los niños, así como para sus maestros y para la mayoría de la muchedumbre, es el opuesto al que tú eliges.

—Ciertamente, ese tipo es el que agrada más.

—Con mucha probabilidad, sin embargo, dirás que ese tipo no se adecua a nuestra organización política,
e porque en nuestro Estado el hombre no se desdobla ni se multiplica, ya que cada uno hace una sola cosa.

—No se adecua, en efecto.

—Por esa razón, en nuestro Estado únicamente hallaremos al zapatero que fabrica calzado sin ser piloto además de fabricante, y al labriego que es labriego, pero no juez al mismo tiempo que labriego, y al militar que es militar y no es comerciante además de ser militar, y así con todo el resto.

—Así es.

—De ese modo, si arribara a nuestro Estado un hom-
398a bre cuya destreza lo capacitara para asumir las más variadas formas y para imitar todas las cosas y se pro-

pusiera hacer una exhibición de sus poemas, creo que nos prosternaríamos ante él como ante alguien digno de culto, maravilloso y encantador, pero le diríamos que en nuestro Estado no hay hombre alguno como él ni está permitido que llegue a haberlo, y lo mandaríamos a otro Estado, tras derramar mirra sobre su cabeza y haberla coronado con cintillas de lana. En cuanto a nosotros, emplearemos un poeta y narrador de mitos más austero y menos agradable, pero que nos sea más pro- b
vechoso, que imite el modo de hablar del hombre de bien y que cuente sus relatos ajustándose a aquellas pautas que hemos prescrito desde el comienzo, cuando nos dispusimos a educar a los militares.

—Así haríamos, en efecto, si depende de nosotros.

—Me parece, mi querido amigo, que ya hemos dado completamente término a la descripción de la parte de la música que concierne a los discursos y mitos, pues hemos hablado de lo que hay que decir y de cómo hay que decirlo.

—También a mí me parece.

—Después de eso resta lo que atañe al carácter de c
los cantos y de las melodías.

—Es evidente.

—Seguramente todos pueden darse cuenta de lo que hay que decir acerca de tales asuntos, para concordar con las pautas ya mencionadas.

Glaucón se echó a reír:

—En lo que a mí toca, Sócrates —dijo—, temo quedar excluido de esos 'todos', pues por el momento no me es posible conjeturar qué es lo que debemos decir; no obstante, algo barrunto.

—En todo caso, ha de serte posible hablar de un d
primer punto: la melodía está compuesta por tres elementos, a saber, texto, armonía y ritmo.

—Eso sí.

—En lo que hace al texto en sí mismo, no difiere del texto que no sea cantado, en cuanto a la necesidad de que se ajuste a las pautas y modalidades que hemos enunciado anteriormente.

—Cierto.

—Y en lo tocante a la armonía y al ritmo, deben adecuarse al texto.

—Eso es claro.

—Ahora bien, hemos dicho que en los textos no permitiríamos quejas ni lamentos.

—Así es.

e —¿Y cuáles son esas armonías quejumbrosas? Dímelo, ya que eres músico.

—La lidia mixta, la lidia tensa y otras similares.

—Entonces, ésas deben ser suprimidas; no son útiles, en efecto, ni siquiera para mujeres que se hagan acreedoras al respeto; y menos aún para el resto.

—De acuerdo.

—Pero también la embriaguez, la molicie y la pereza son por completo inapropiadas para los guardianes.

—¿Cómo negarlo?

—¿Y cuáles armonías son muelles y aptas para canciones de bebedores?

—Algunas armonías jonias y lidias son consideradas relajantes.

399a —¿Y podría empleárselas ante varones que van a la guerra?

—De ningún modo; y me temo que no te queden ya más que la doria y la frigia.

—De armonías yo no sé nada; pero déjanos una con la cual se pueda imitar adecuadamente los tonos y modulaciones de la voz de un varón valiente que, participando de un suceso bélico o de un acto cualquiera de violencia, no tiene fortuna, sea porque sufre heridas o cae muerto o experimente alguna otra clase de desgra-
b cia; pero que, en cualquiera de esos casos, afronte el

infortunio de forma firme y valiente. También piensa
en otra armonía con la cual se pueda imitar a quien,
por medio de una acción pacífica y no violenta sino aten-
ta de la voluntad del otro, lo intenta persuadir y le su-
plica: con una plegaria a un dios, con una enseñanza
o una exhortación a un hombre; o a la inversa, que se
somete por sí mismo al intento de otro de suplicarle,
enseñarle y persuadirle, sin comportarse con soberbia
tras haber obtenido lo que deseaba, sino que en todos
esos casos actúa con moderación y mesura, y se satis-
face con los resultados. Las armonías que debes dejar- c
nos, pues, son las que mejor imitarán las voces de los
infortunados y de los afortunados, de los moderados y
de los valientes.

—Pues las que pides que nos queden no son otras que las que acabo de mencionar.

—En tal caso no nos hará falta, para nuestras canciones y melodías, contar con muchas cuerdas ni abarcar todas las armonías.

—Creo que no.

—No tendremos que alimentar, por consiguiente,
a artífices de triángulos, pectides [44] y de todos aquellos d
instrumentos que cuentan con muchas cuerdas y abar-
can muchas armonías.

—No lo necesitaremos, en efecto.

—¿Y admitirás en nuestro Estado a los flautistas y a los fabricantes de flautas? ¿No es acaso la flauta el instrumento que posee más sonidos, y no son acaso imitaciones de la flauta los instrumentos mismos que permiten todas las armonías?

—Evidentemente.

---

[44] El «triangulo» que se menciona aquí no es el instrumento de porcusión que actualmente conocemos, sino más bien una suerte de cítara triangular de muchas cuerdas y sonidos agudos, en esto similar al «pectís», de origen lidio.

—Te quedan, entonces, como útiles en la ciudad [45], la lira y la cítara; y para los pastores, en el campo, la siringa.

—El argumento lo demuestra.

—Nada nuevo haremos, mi amigo: escogeremos a Apolo y sus instrumentos antes que a Marsias y los de éste [46].

—Al parecer, nada nuevo haremos, ¡por Zeus! —replicó Glaucón.

—¡Y por el perro! [47] —exclamé—. Sin darnos cuenta hemos estado purificando de nuevo el Estado que hace poco decíamos era lujoso.

—Y hemos procedido sensatamente.

—Bien, purifiquemos lo que queda. Porque a las armonías debe seguir lo relativo a los ritmos: no hay que ir en pos de ritmos muy variados ni de pasos de toda índole, sino observar los ritmos que son propios de un modo de vivir ordenado y valeroso y, una vez observa-
400a dos, será necesario que el pie y la melodía se adecuen al lenguaje propio de semejante hombre, y no que el lenguaje se adecue al pie y a la melodía. Decir cuáles son esos ritmos es función que debes cumplir tú, tal como hiciste al hablar de las armonías.

—Sin embargo, por Zeus, no estoy en condiciones de decirlo. En efecto, por lo que he visto, afirmaría que

45 En este caso corresponde traducir *pólis* por «ciudad», por estar contrapuesta a *agrós* «campo».

46 Distintas versiones mitológicas enfrentan al dios Apolo con el «sátiro» o «sileno» Marsias. La confrontación que PLATÓN tiene presente aquí es de índole musical: la preferencia de Apolo por la lira y la de Marsias por la flauta. Cf. *Banquete* 215e.

47 Más de una vez hallamos este juramento en Platón; Shorey piensa que es empleado para no jurar por los dioses en vano, pero aquí se acaba de jurar «en vano» por Zeus. J-C remiten al *Gorgias* 482b: «por el perro, el dios egipcio» (DODDS —*Plato's Gorgias*, página 262— piensa que es una alusión lúdica al dios egipcio Anubis, caracterizado con cabeza de perro).

hay tres clases de pasos [48] a partir de los cuales se forman combinaciones, así como hay cuatro clases de notas [49] de donde se generan todas las armonías. Pero no podría afirmar qué modo de vida representa cada clase.

—En ese caso —dije—, consultaremos a Damón [50] b sobre qué pasos corresponden a la bajeza, a la desmesura, a la demencia y otros males, y cuáles ritmos hay que reservar para los estados contrarios a éstos. Creo haber oido hablar —no muy claramente— acerca de un compuesto que él llamaba 'enoplio' [51], así como de uno dáctilo y de otro heroico que organizaba no sé cómo, igualando los tiempos no acentuados con los acentuados [52], y que desembocaban tanto en una sílaba breve

---

[48] Traducimos *báseis* por «pasos» (cf. LSJ, I, 1, y Gigon, *Gegenwärtigkeit und Utopie*, págs. 277-278), no por «pies» o «metros», conceptos para los cuales Platón emplea en este pasaje términos griegos más apropiados. «Paso» es una unidad rítmica que contiene una referencia a la danza, y sirve para expresar una actitud (p. ej., un «paso» de vals es distinto de un «paso» de tango).

[49] Se trata de las cuatro notas básicas por las que pueden expresarse los intervalos primarios —según las relaciones de la longitud de las cuatro cuerdas de un tetracordio entre sí, para obtener sendas notas—, que, en nuestra notación musical, podrían ser: mi alto (nota de la cuerda inferior), mi bajo (intervalo de una octava), la (intervalo de una quinta respecto del mi alto) y si (intervalo de una cuarta).

[50] Damón ha sido maestro de música, contemporáneo de Anaxágoras.

[51] El «enoplio», pues, no es un pie sino un ritmo (cf. Proclo, *In Rempubl.* I 61, 3-5 Kroll) propio de una marcha militar. En *Nubes* 650-1, Aristófanes presenta a Sócrates exhortando a conocer «cuál de los ritmos es el enoplio, cuál el dáctilo».

[52] Literalmente «igualando arriba y abajo» (así traduce Shorey). Al marcar el compás musical, el golpe hacia arriba indicaba la parte acentuada o *ársis* y el golpe hacia abajo correspondía a la *thésis* o parte no acentuada. Ahora bien, el acento musical recaía en una sílaba larga y dos sílabas breves equivalían a una larga, constando el pie dáctilo de una sílaba larga y dos breves, y el espondeo de dos largas, por lo cual se advierte claramente por qué en el ritmo dactílico (o en el heroico) la *ársis* quedaba igualada con la *thésis*.

como en una larga[53]. También hablaba, me parece, del yambo, y llamaba a otro 'troqueo', asignando a ambos
c sílabas largas y breves[54]. Y a alguno de éstos, creo, censuraba o elogiaba en cuanto a los movimientos[55] impresos al pie mismo, no menos que a los ritmos en sí mismos, o bien a alguna combinación de ambos, no puedo decirlo bien. Pero como dije, para eso debemos remitirnos a Damón; pues discernirlo nos requeriría un tratamiento extenso. ¿No te parece?

—Ciertamente, por Zeus.

—Pero al menos podrás decidir esto: ¿no depende la gracia y la falta de gracia del ritmo perfecto y del ritmo defectuoso, respectivamente?

—Por supuesto.

d —Además, el ritmo perfecto se adapta a la dicción bella, asemejándose a ella; el ritmo defectuoso, a la dicción opuesta. Del mismo modo con lo armonioso y lo carente de armonía, si es que el ritmo y la armonía se ajustan al texto, como decíamos hace un momento, y no el texto al ritmo y a la armonía.

—Claro que se ajustarán al texto —respondió Glaucón.

—Y la manera de decir, y el texto, ¿no se adecuarán al carácter del alma?

—Sin duda.

—¿Y lo demás no sigue a la dicción?

—Sí.

—Entonces tanto el lenguaje correcto como el equi-
e librio armonioso, la gracia y el ritmo perfecto son con-

[53] Adam sugiere que esto debe de referirse a la posibilidad de que el ritmo dactílico termine con un dáctilo (y por ende con una sílaba breve) o con un espondeo (y entonces con una sílaba larga).

[54] El yambo constaba de dos silabas, la primera breve y la segunda larga. El troqueo, a la inversa.

[55] El movimiento podía ser rápido, lento, etc. (análogamente a nuestro *tempo* musical), lo cual torna relativa la duración de las sílabas.

secuencia de la simplicidad del alma; mas no de esa falta de carácter que por eufemismo llamamos simplicidad, sino de la disposición verdaderamente buena y bella del carácter y del ánimo.

—Completamente de acuerdo.

—Y nuestros jóvenes deberán buscar por doquier tales cualidades, si han de hacer su parte.

—Deben buscarlas.

—Pues bien, la pintura está plena de ellas, y lo mismo 401a toda artesanía análoga, como la de tejer o bordar o construir casas o fabricar toda clase de artefactos caseros; y también la naturaleza de los cuerpos de animales y la naturaleza de las diversas plantas. Porque en todas estas cosas hay gracia o falta de gracia. Y la falta de gracia, de ritmo y armonía se hermanan con el lenguaje grosero y con el mal carácter, en tanto que las cualidades contrarias se hermanan con el carácter opuesto, que es bueno y sabio, y al cual representan.

—Perfectamente claro.

—Por consiguiente, no sólo a los poetas hemos de b supervisar y forzar en sus poemas imágenes de buen carácter —o, en caso contrario, no permitirles componer poemas en nuestro Estado—, sino que debemos supervisar también a los demás artesanos, e impedirles representar, en las imitaciones de seres vivos, lo malicioso, lo intemperante, lo servil y lo indecente, así como tampoco en las edificaciones o en cualquier otro producto artesanal. Y al que no sea capaz de ello no se le permitirá ejercer su arte en nuestro Estado, para evitar que nuestros guardianes crezcan entre imágenes del vicio como entre hierbas malas, que arrancaran día c tras día de muchos lugares, y pacieran poco a poco, sin percatarse de que están acumulando un gran mal en sus almas. Por el contrario, hay que buscar los artesanos capacitados, por sus dotes naturales, para seguir las huellas de la belleza y de la gracia. Así los jóvenes,

como si fueran habitantes de una región sana, extraerán provecho de todo, allí donde el flujo de las obras bellas excita sus ojos o sus oídos como una brisa fresca
d que trae salud desde lugares salubres, y desde la tierna infancia los conduce insensiblemente hacia la afinidad, la amistad y la armonía con la belleza racional.

—Con mucho ése sería el mejor modo de educarlos.

—Ahora bien, Glaucón, la educación musical es de suma importancia a causa de que el ritmo y la armonía son lo que más penetra en el interior del alma y la afecta más vigorosamente, trayendo consigo la gracia, y crea gracia si la persona está debidamente educada, no si
e no lo está. Además, aquel que ha sido educado musicalmente como se debe es el que percibirá más agudamente las deficiencias y la falta de belleza, tanto en las obras de arte como en las naturales, ante las que su repugnancia estará justificada; alabará las cosas hermosas, regocijándose con ellas y, acogiéndolas en su alma, se nutrirá de ellas hasta convertirse en un hombre de bien.
402a Por el contrario, reprobará las cosas feas —también justificadamente— y las odiará ya desde joven, antes de ser capaz de alcanzar la razón de las cosas; pero, al llegar a la razón, aquel que se haya educado del modo descrito le dará la bienvenida, reconociéndola como algo familiar.

—Me parece, en efecto, que la educación musical apunta a eso.

—Por consiguiente, pasa de modo análogo al caso de las letras, en que sentíamos reconocerlas suficientemente cuando éstas, por pocas que fueran, eran descubiertas por nosotros en todas las combinaciones existentes, sin descuidarlas por ser pequeñas o grandes
b —como si por eso no hiciera falta percibirlas—, sino poniendo celo en distinguirlas en todas sus apariciones, con el pensamiento de que no llegaríamos a leer bien antes de obrar así.

—Es cierto.

—Y si sucediese que en el agua o en espejos aparecieran, reflejadas, imágenes de las letras, no las reconoceríamos antes de haber conocido las letras mismas, pues una cosa y otra corresponden al mismo arte y al mismo estudio.

—Completamente de acuerdo.

—Pues bien, lo que afirmo ¡por los dioses! es que no seremos músicos, ni nosotros ni aquellos de los que decimos deben ser educados, los guardianes, antes de c
que conozcamos las formas específicas de la moderación, de la valentía, de la liberalidad, de la magnanimidad y de cuantas virtudes se hermanan con ellas, así como de sus opuestas, en todas las combinaciones en que aparezcan por doquier, ni antes de que percibamos su presencia allí donde están presentes —ellas y sus imágenes—, sin descuidarlas porque sean pequeñas o grandes, sino que pensaremos que una y otra cosa corresponden a un mismo arte y a un mismo estudio.

—Es forzoso que así sea.

—Por lo tanto —dije—, si se produce la coincidencia d
de que estén presentes en el alma bellos rasgos que también se hallan en la figura corporal y concuerdan y armonizan con aquéllos, por participar del mismo tipo, ¿no será éste el más hermoso espectáculo para quien lo pudiera contemplar?

—Muy cierto.

—¿Y lo más hermoso no es lo que más se ama?

—¡Claro!

—Si es así, el verdadero músico amará más a los hombres de esa índole; pero si carecieran de armonía, no los amará.

—No los amará —replicó Glaucón— si la carencia concierne al alma; si concerniera al cuerpo, en cambio, los soportaría y hasta estaría dispuesto a darles la bienvenida.

—Entiendo —respondí—, porque amas o has amado a alguien así: y lo admito. Pero dime esto: ¿tiene el placer excesivo algo en común con la moderación?

—¿Y cómo podría tenerlo, si saca de quicio al hombre, no menos que el dolor?

—¿Y con alguna otra virtud tiene algo en común?

403a —De ningún modo.

—¿Y con la demencia y la intemperancia?

—Con éstas, más que con cualquier otra cosa.

—Veamos: ¿puedes mencionar algún placer más fuerte y más vivo que el placer sexual?

—No, ni tampoco alguno más próximo a la locura.

—Pero el verdadero amor consiste por naturaleza en amar de forma moderada y armoniosa lo ordenado y bello.

—Sí.

—En tal caso, no se adicionará al verdadero amor nada afín a la locura ni a la intemperancia.

—No, ciertamente.

b —Ni tampoco se le adicionará aquel placer ya mencionado, que no debe tener nada en común con el amante y el amado que se aman verdaderamente.

—No, Sócrates, no hay que añadírselo, por Zeus.

—Si es así como parece, en el Estado que estamos fundando promulgarás una ley según la cual un amante deberá besar al amado, estar junto a él y acariciarlo como a un hijo, con un propósito noble y si media consentimiento; pero por lo demás su relación con aquel por el cual se preocupa debe ser tal, que nunca se crea
c que el trato ha ido más lejos. En caso contrario, que afronte el reproche de tosquedad y del mal gusto.

—Así sea.

—¿Y no te parece que ahora ha alcanzado su fin el discurso acerca de la música? Pues ha terminado donde debía terminar, ya que conviene que la música termine en el amor de lo bello.

—Estoy de acuerdo.

—Ahora bien, después de la música los jóvenes deben ser educados por medio de la gimnasia.

—Es lo que corresponde.

—Por lo tanto, también en ese sentido hay que educarlos, desde niños, toda la vida. Te diré lo que pienso *d*
sobre este asunto, pero examínalo tú también. No creo que, aun cuando el cuerpo esté en condiciones óptimas, su perfección beneficie al alma; pero en el caso inverso un alma buena, por medio de su excelencia, hará que el cuerpo sea lo mejor posible. ¿Y tú que opinas?

—Lo mismo que tú.

—Pues entonces, si hemos atendido suficientemente nuestro espíritu y le transferimos el cuidado más preciso de lo que concierne al cuerpo, y nosotros indicamos *e*
sólo las pautas, para no extendernos en discursos, ¿actuaremos correctamente?

—Sin duda.

—Ya hemos dicho que los guardianes debían abstenerse de embriagarse; porque para cualquiera es más admisible que para un guardián la embriaguez y la pérdida de la noción del lugar de la tierra en que está.

—En efecto —dijo Glaucón—, sería ridículo que un guardián necesitara a su vez de un guardián.

—¿Y en lo que a los alimentos concierne? Pues nuestros hombres son atletas que toman parte en la competición más importante. ¿No lo crees?

—Sí lo creo.

—¿Y será el modo actual de ejercitarse el adecuado a ellos? 404*a*

—Tal vez.

—Sin embargo, es algo somnoliento y peligroso para la salud. ¿O no ves que se pasan la vida durmiendo, y, si se alejan un poco del régimen prescrito, estos atletas padecen grandes y violentas enfermedades?

—Sí, lo veo.

—Entonces se necesita un tipo de ejercicio más adecuado a nuestros guerreros atletas, quienes, como los perros, deben estar siempre alertos y aguzar al máximo ojos y oídos, y aun cuando sufran muchos cambios
b durante las campañas —sea de agua y diversos alimentos, sea de calores solares y de tormentas invernales— han de gozar de una salud resistente.

—Estoy de acuerdo.

—En tal caso, ¿la mejor gimnasia no estará hermanada con la música que hace un momento describíamos?

—¿Qué quieres decir?

—Pienso en una gimnasia simple y adecuada especialmente en lo que concierne a la guerra.

—¿Y cómo será?

—Eso lo hemos aprendido de Homero. Sabes que, cuando sus héroes comen en campaña, no los alimenta
c con pescado, ni aunque estén junto al mar o en el Helesponto, y tampoco con carne hervida, sino sólo asada, que es la que más fácil pueden procurarse los soldados. Porque, como se suele decir, en todas partes es más fácil proveerse del fuego solo que dar vueltas de un lado a otro llevando potes.

—Más fácil, en efecto.

—Y en cuanto a dulces, creo, Homero jamás los menciona. Y esto es algo que los demás atletas saben: si han de mantener su cuerpo en forma deben abstenerse de todos los alimentos de esa índole.

—No sólo lo saben bien sino que efectivamente se abstienen de ellos.

d —Y no creo, mi querido amigo, que apruebes la mesa siracusana ni la variedad de platos sicilianos, salvo que opines que estas cosas son correctas.

—No, no opino eso.

—En tal caso, también censurarás a los hombres que, debiendo mantener su cuerpo en forma, tengan una joven corintia como concubina.

—Claro que sí.

—¿Y las afamadas delicias de la pastelería ateniense?

—Necesariamente.

—Pienso que haríamos una comparación correcta si cotejáramos semejante alimentación y todo ese régimen de vida con la melodía y con el canto compuesto donde *e*
caben todas las armonías y todos los ritmos.

—De acuerdo.

—Ahora bien, la variedad produce intemperancia en un caso, en el otro enfermedad; en cambio la simplicidad en la música genera moderación en el alma, y la simplicidad en la gimnasia confiere salud al cuerpo.

—Es muy cierto.

—Pero si en el Estado abundan la intemperancia y las enfermedades, se abren muchos tribunales y casas 405*a*
de atención médica, y la argucia judicial y la medicina son veneradas solemnemente cuando incluso muchos hombres libres ponen su celo intenso en ellas.

—Y no puede ser de otro modo.

—Sin duda, no podrás dar con una prueba mayor de una educación pública viciosa y vergonzosa que la que ofrece la necesidad de médicos y jueces hábiles, no sólo por parte de gente vulgar y de los trabajadores manuales, sino también por quienes se jactan de haber sido educados de forma liberal. ¿Y no te parece vergon- *b*
zoso y una importante prueba de la deficiente educación la necesidad, por falta de justicia y de recursos propios, de apelar a otros en calidad de amos y jueces?

—Es lo más vergonzoso.

—Pues dime si no te parece más vergonzoso aún esto: cuando alguien pasa la mayor parte de su vida en los tribunales, como acusado o acusador, y, lo que es peor, a causa de su ignorancia de lo valioso, se persuade de que debe enorgullecerse de su habilidad para el delito y de su capacidad para dar toda clase de vueltas, *c*
recorrer todos los recovecos y escapar, doblándose co-

mo un mimbre, a fin de no afrontar la justicia. Y esto por cosas de poco o ningún valor, mientras desconoce cuánto más bello y mejor es organizarse la vida de modo que no tenga necesidad de un juez semidormido.

—Sí, me parece que esto es más vergonzoso aún.

—Y en lo que concierne a la necesidad de la medicina —proseguí—, no a causa de heridas ni de una de esas enfermedades que acometen anualmente, sino
d por obra de la pereza y del tipo de vida que ya hemos descrito, se llenan, como si fueran estanques, de corrientes y de vientos, obligando a los ingeniosos Asclepíadas a poner a estas enfermedades nombres como 'catarros' y 'flatulencias'. ¿No te parece también vergonzoso?

—Sí, en realidad ésos son nombres de enfermedades, recién inventados y absurdos.

—A mi ver, nada de eso había en tiempos de Asclepio. He aquí la prueba: cuando sus hijos estaban en
e Troya y vieron a Eurípilo herido, no censuraron a la mujer que le dio a beber vino de Pramno salpicado con
406*a* harina de cebada y con queso fresco rallado, que parece ser inflamatorio, ni han censurado a Patroclo por proceder de ese modo.

—Y sin embargo —dijo Glaucón—, era una bebida absurda para quien estuviera en esas condiciones.

—No tan absurda —repuse— si reflexionas que, antiguamente —según se dice, antes de Heródico—, los Asclepíadas no practicaban el arte de atender enfermedades, la medicina actual. Heródico, que era maestro de gimnasia y cayó enfermo, mezcló la gimnasia con la
b medicina, con lo cual se atormentó primeramente y al máximo a si mismo, y después a muchos otros de sus sucesores.

—¿De qué manera?

—Haciendo que su muerte fuese lenta. En efecto, al atender cuidadosamente su enfermedad, que era mortal y no pudo curar, vivió toda su vida sin tiempo para

otra cosa que no fuera su tratamiento médico, torturándose si llegaba a apartarse en algo de su régimen habitual, y así llegó a la vejez, muriendo duramente a causa de su sabiduría.

—¡Bello presente le aportó su arte!

—El que es natural para quien no sabe que Asclepio *c*
no mostró a sus descendientes esta clase de medicina, no por ignorancia ni inexperiencia, sino porque sabía que para todos los ciudadanos de cada Estado bien ordenado hay asignada una función que necesariamente deben cumplir, y nadie tendría tiempo para enfermarse y pasar toda la vida ocupado en su tratamiento médico. Es algo que, absurdamente, nosotros advertimos cuando se trata de los artesanos, y lo pasamos por alto, en cambio, si se trata de gente rica y que parece dichosa.

—¿Cómo es eso?

—Cuando un carpintero está enfermo, pide al médi- *d*
co que le libere de la enfermedad, sea bebiendo alguna poción que lo haga vomitar o evacuar excrementos, sea recurriendo a una cauterización o a un corte con un cuchillo. Pero si se le prescribe un régimen largo, haciéndole ponerse en la cabeza un gorrito de lana, y todo lo que sigue a esto, pronto dirá que no tiene tiempo para estar enfermo ni le es provechoso vivir así, atendiendo a su enfermedad y descuidando el trabajo que le corresponde. Y después de eso se despedirá de ese médico y emprenderá su modo de vida habitual, tras *e*
lo cual se sanará y vivirá ejerciendo su oficio; o en caso de que su cuerpo no sea capaz por sí solo de resistir, morirá y quedará liberado de sus preocupaciones.

—Tal parece ser la medicina que corresponde aplicar a ese tipo de hombre.

—¿Y acaso eso no es así porque tiene una función tal que, si no la realiza, no le resulta provechoso vivir? 407*a*

—Es evidente.

—El rico, en cambio, podemos decir que no tiene una función propia que, si fuera a abandonarla, su vida carecería de sentido.

—Podemos decirlo.

—¿No has oído cómo dice Focílides que, cuando ya se cuenta con medios de vida, se debe practicar la virtud?[56].

—Por mi parte, opino que la deberíamos practicar también antes.

—Pero no vamos a pelearnos por ese punto —argüí—, sino, más bien, a instruirnos si eso de practicar la virtud debe ser ocupación propia del rico a tal punto que la vida carezca de sentido para éste si no puede
b ocuparse de ella, o bien si ese cuidado de las enfermedades que impedía al carpintero y a los otros artesanos pensar en su propio oficio no es un obstáculo para cumplir con la exhortación de Focílides.

—Sí, por Zeus, probablemente lo que más impida cumplir con ella es la exagerada atención del cuerpo más allá de la gimnasia común. Es, en efecto, algo molesto tanto en la administración de la casa como en las expediciones militares o en el desempeño de cargos sedentarios en la ciudad.

—Pero la mayor de las dificultades que acarrea —proseguí— concierne a toda clase de aprendizajes, pen-
c samientos y reflexiones acerca de sí mismo, ya que se imagina siempre cefaleas y mareos, y se acusa a la filosofía de generarlas. De modo que allí donde exista ese cuidado de las enfermedades será un obstáculo en todo sentido para que la virtud sea practicada y para que sea puesta a prueba, pues hace que la persona crea estar siempre enferma y nunca deje de lamentarse por el estado de su cuerpo.

—Es natural.

---

56 Cf. Focílides, fr. 10 Bergk.

—Y podremos decir que Asclepio conocía estas cosas, y ha tenido en cuenta a aquellos que mantienen sanos sus cuerpos gracias a la naturaleza y a su régimen de vida, y sólo son afectados por alguna enfermedad bien delimitada, pues para ellos y en tal condición *d*
ha revelado el arte de la medicina y, para no perjudicar los asuntos políticos, les prescribió pociones e incisiones que expulsaran las enfermedades sin cambiar la dieta habitual. En cambio, en los casos en que los cuerpos están totalmente enfermos por dentro, no intentó prolongar la desdichada vida de los enfermos por medio de dietas, que incluyeran evacuaciones e infusiones graduales, ni hacerles procrear hijos semejantes a ellos, probablemente. Ha pensado, en efecto, que no se debía curar al que no puede vivir en un período establecido *e*
como regular, pues eso no sería provechoso para él ni para el Estado.

—Hablas de Asclepio como si hubiese sido un estadista.

—Es patente que lo era. Y también sus hijos: ¿no ves cómo revelaron su bravura en la guerra de Troya, a la vez que emplearon la medicina del modo que he 408*a*
descrito? Recuerda que, cuando una flecha de Pándaro le produjo a Menelao una herida,

chuparon sangre de ésta y le aplicaron un remedio calmante[57].

Pero no le prescribieron lo que después de eso debía beber o comer —como tampoco a Eurípilo—, pensando que tal remedio era suficiente para curar a varones que, antes de las heridas, habían sido sanos y ordenados en su régimen de vida, aunque se diera el caso de que en *b*
ese momento estuvieran bebiendo alguna mezcla. Y pen-

[57] Mezcla de los versos 218 y 219 de *Ilíada* IV.

saban que la vida de alguien enfermizo e intemperante por naturaleza no sería de provecho ni para sí mismo ni para los demás, por lo cual no se le debía aplicar el arte de la medicina ni llevar a cabo tratamiento alguno, ni aunque fuese alguien más rico que Midas.

—Muy ingeniosos fueron los hijos de Asclepio, según lo que dices.

—Es lo que corresponde a la realidad, aunque los autores de tragedias y Píndaro[58] no compartan nuestra opinión y digan que Asclepio, hijo de Apolo, fue
c seducido con oro para que curara a un hombre rico que estaba por morir, por lo cual fue abatido por un rayo. Pero nosotros, conforme a lo dicho, no les creeremos ambas cosas a la vez. En efecto, si era hijo de un dios, no se envilecería por ganar dinero; y si se envileciera por ganar dinero, no sería hijo de un dios.

—Eso es muy cierto —respondió Glaucón—. Pero dime, Sócrates, qué piensas acerca de esto: ¿no es necesario que el Estado cuente con buenos médicos? Y éstos han de ser, sin duda, aquellos que han tratado a la
d mayor cantidad de hombres sanos y de hombres enfermos; análogamente, buenos jueces serán los que han tenido que vérselas con toda clase y naturaleza de hombres.

—¡Claro que pienso que debe tener buenos médicos! Pero ¿sabes a quiénes considero tales?

—Sólo si me lo dices.

—Puedo intentarlo; aunque, con una misma fórmula, has preguntado por dos cuestiones distintas.

—¿Cómo es eso?

—Por un lado, los médicos que lleguen a ser más hábiles serán aquellos que, junto al aprendizaje de su

---

58 J-C y ADAM, a los efectos de individualizar a «los autores de tragedias», remiten a ESQUILO, *Agamenón* 1022, y a EURÍPIDES, *Alcestis* 3, y en cuanto a PÍNDARO, a la *Pítica* III 55.

arte, ya desde niños han tenido contacto con la mayor
cantidad posible de cuerpos en muy malas condiciones
de salud, y ellos mismos han padecido toda clase de e
enfermedades y no son de constitución muy sana. No
creo, en efecto, que al cuerpo se lo cure con el cuerpo,
ya que, de ser así, no se podría permitir a los médicos
estar enfermos ni enfermarse nunca. Pero es por medio
del alma que curan al cuerpo, y el alma no puede curar
nada si es enferma o se enferma.

—Es correcto.

—Por otro lado, en cambio, amigo mío, un juez go-
bierna el alma por medio del alma, y no conviene que 409a
su alma se haya educado y familiarizado con almas per-
versas, ni que haya pasado por toda clase de injusticias,
habiéndolas cometido ella misma a fin de probar por
sí misma las injusticias de los demás, tan perspicazmente
como en el caso del cuerpo enfermo. Por el contrario,
es necesario que carezca de experiencia y de contacto
con caracteres viciosos ya desde joven, si ha de ser ho-
nesto y discernir sanamente lo que es justo. Por ello
los hombres decentes parecen ingenuos cuando jóvenes,
y son engañados con facilidad por los indecentes; por-
que no poseen dentro de sí mismos patrones similares b
en rasgos a los de los perversos.

—Ciertamente, eso es lo que suele suceder.

—Por ello el buen juez no debe ser joven sino ancia-
no: alguien que haya aprendido después de mucho tiem-
po cómo es la injusticia, no por haberla percibido como
residente en su propia alma, sino como algo ajeno que
ha estudiado en almas ajenas durante largo tiempo, un
mal cuya naturaleza ha logrado discriminar por medio
de la ciencia, sin tener que recurrir a la experiencia c
propia.

—Ese parece ser el juez más excelente.

—Un buen juez, en todo caso, que es lo que querías saber; pues el que tiene un alma buena es bueno. En cambio, el hombre hábil y pronto para pensar mal de los demás, siendo él mismo autor de numerosas injusticias y creyendo ser astuto y sabio, cuando trata con gente similar a él parece hábil y precavido, pues atiende a los patrones que posee dentro de sí. Pero cuando se relaciona con gente buena y de mayor edad resulta d estúpido, con su desconfianza inoportuna y su incapacidad de reconocer el carácter sano, por no tener dentro de sí los respectivos patrones que lo guíen. Pero como con mayor frecuencia se halla con hombres perversos que con hombres decentes, pasa más por sabio que por ignorante ante los demás y ante sí mismo.

—Es muy cierto.

—Ahora bien, el juez que debemos buscar es el bueno y el sabio, no el otro; la maldad, en efecto, jamás se conocerá a sí misma ni a la virtud; la virtud, en e cambio, con el tiempo alcanzará el conocimiento simultáneo de sí misma y de la maldad. Por consiguiente, el sabio será el hombre virtuoso, pienso, y no el malvado.

—Estoy de acuerdo contigo.

—En tal caso, corresponde que se dicte en nuestro Estado una ley relativa a los médicos, tal como los hemos descrito, y otra relativa a los jueces, de modo que los ciudadanos bien constituidos sean atendidos tanto 410a en sus cuerpos como en sus almas. En cuanto a los otros, se dejará morir a aquellos que estén mal constituidos físicamente; y a los que tengan un alma perversa por naturaleza e incurable se los condenará a muerte.

—Bien ha sido mostrado qué esto es lo mejor, tanto para los que padecen el mal como para el Estado.

—Respecto de los jóvenes —proseguí—, es evidente que se cuidarán de no tener que enfrentarse con los jueces, para lo cual se servirán de aquella música simple que decíamos engendra moderación.

—Claro que sí.

—¿Y no preferirá el músico practicar gimnasia siguiendo los mismos pasos, de modo que no necesite b
en nada de la medicina, excepto en casos de fuerza mayor?

—Me parece que sí.

—En cuanto a la gimnasia misma y a los esfuerzos que requiere, los llevará a cabo dirigiendo la mirada hacia el lado fogoso de su naturaleza, de modo de estimularlo; y no hacia la fuerza física, como hacen los demás atletas, que administran sus comidas y ejercicios en vista al vigor muscular.

—Muy correcto.

—Pues bien, Glaucón, los que han instituido la educación por medio de la música y de la gimnasia no c
lo han hecho, como algunos creen, para cuidar por medio de ésta al cuerpo y por medio de aquélla al alma.

—¿Y, si no, para qué?

—Es probable que haya instituido ambas formas de educación para cuidar al alma.

—¿Cómo es eso?

—¿No te has percatado de que quienes practican gimnasia durante toda la vida, sin prestar atención a la música, están dispuestos anímicamente de un modo muy distinto al de quienes están dispuestos de la forma inversa?

—¿A qué te refieres? d

—A la rudeza y rigidez, por un lado, y a la molicie y a la dulzura, por otro.

—Por cierto, que los que practican la gimnasia de forma exclusiva se tornan más rudos de lo debido, y los que cultivan sólo la música se vuelven más blandos de lo que les convendría.

—Y, sin embargo —añadí—, la rudeza es producida por el lado fogoso de la naturaleza; la cual, si es criada correctamente, puede llegar a ser valentía, pero si es

puesta en tensión extrema, se convierte naturalmente en dureza y brutalidad.

—Así me parece.

e —Pues bien ¿no es acaso la dulzura peculiar de la naturaleza que ansía saber? No hay que dejarla relajar de modo que se vuelva más blanda de lo debido, sino que, educándola bien, se logrará que sea suave y ordenada.

—Así es.

—Y decíamos que los guardianes deben poseer por naturaleza ambas cosas.

—Efectivamente, deben poseerlas.

—¿Y no es necesario también que armonicen ambas entre sí?

—¡Por supuesto!

—Y el alma del hombre en la cual armonicen, ¿no será un alma sabia y valiente?

411a —Ciertamente.

—Y la del hombre en que no armonicen, ¿no será ruda y cobarde?

—Con seguridad.

—En tal caso, cuando alguien se abandona a la música de modo tal que el sonido de la flauta hechice su alma y fluya a través de sus oídos como de un embudo, para oír armonías como las que hemos descrito, dulces, suaves y plañideras, y pasa toda su vida canturreando y disfrutando las canciones, lo primero que le ocurre
b es que, si cuenta con alguna fogosidad, ésta se vuelve dúctil como el hierro, y de rígida e inservible se hace útil. Pero si continúa sin resistir al hechizo, su fogosidad pronto se disuelve y se funde, hasta consumirse, como si cortaran los nervios del alma misma, y el hombre se convierte en un guerrero pusilánime.

—Muy cierto.

—Esto se cumple rápidamente si ya desde un comienzo se trata de alguien desprovisto de fogosidad por na-

turaleza; si en cambio tiene fogosidad, se le debilita el ánimo y lo vuelve inestable, de modo que se irrita rápi- c damente por poca cosa y de la misma manera es aplacado. De allí que tales hombres lleguen a ser díscolos e irascibles en lugar de fogosos, por hallarse colmados de descontento.

—Sí.

—Ahora, si un hombre se ejercita con asiduidad en la gimnasia y se alimenta con festines opíparos, dejando de lado la música y la filosofía, ¿no sucederá primeramente que el buen estado corporal lo llene de orgullo y buen ánimo y lo hará ser más valiente de lo que era?

—Sin duda.

—¿Y en el caso de que no se ocupe de ninguna otra cosa y que de ningún modo se relacione con la Musa? Si existe dentro de su alma algún deseo de aprender, ¿no d sucede que, puesto que no gusta de aprendizajes ni de indagaciones, ni participa de discusiones ni de otras cosas que pertenecen a la Musa, ese deseo se debilita, se ensordece y se enceguece, porque no ha sido despertado ni alimentado, en medio de sensaciones que no han sido purificadas?

—De acuerdo.

—Tal hombre se convertirá, creo, tanto en un enemigo de la razón como en un extraño a la Musa, y no acostumbrará a persuadir por medio de argumentos sino por la violencia y la fuerza, como una fiera, para conse- e guir sus propósitos, y vivirá en la ignorancia y en la ineptitud para la convivencia, falto de todo sentido del ritmo y de la gracia.

—Así es.

—Creo incluso poder decir que algún dios ha concedido a los seres humanos estas dos artes, la de la música y la de la gimnasia, con miras a estas dos cosas: la fogosidad y el ansia de saber. Por lo tanto, no con miras al cuerpo y al alma, excepto en forma accesoria, sino

de modo que ambas alcancen un ajuste armonioso entre
412a sí, después de ponerse en tensión adecuadamente y adecuadamente relajarse, hasta llegar al punto más conveniente.

—Efectivamente.

—En tal caso, aquel que combine la gimnasia con la música más bellamente y la aplique al alma con mayor sentido de la proporción será el que digamos con justicia que es el músico más perfecto y más armonioso, con mucha más razón que el que combina entre sí las cuerdas.

—Es muy probable, Sócrates.

—Pues bien, querido Glaucón, ¿no necesitaremos en nuestro Estado un supervisor siempre atento a esto, si queremos preservar la estructura básica de dicho Estado?

b —Ciertamente lo necesitaremos, y que sea lo más capaz posible.

—Ya tenemos entonces las pautas de su crianza y educación. ¿Para qué habríamos de describir las danzas de los alumnos, o las cacerías, o las persecuciones con perros, o las competiciones hípicas y gimnásticas? Pues es evidente que esas actividades deben ajustarse a aquellas pautas, y por lo tanto no es difícil descubrir su modalidad.

—No es difícil, probablemente.

—Bien. Y después de esto, ¿que será lo que tenemos que decidir? ¿No deberemos referirnos a quiénes —de los ciudadanos ya aludidos— han de gobernar y quiénes han de ser gobernados?

—Pues está claro.

—Que los más ancianos deben gobernar y los más jóvenes ser gobernados, es patente.

—Es patente, en efecto.

—¿Y no lo es también que quienes deben gobernar han de ser los mejores de aquéllos?

—Sí, eso también.

—Pero los mejores agricultores ¿no son acaso los más aptos para la agricultura?

—Sí.

—Entonces, si nuestros gobernantes deben ser los mejores guardianes, ¿no han de ser acaso los más aptos para guardar el Estado?

—Efectivamente.

Y en tal caso ¿no conviene que, para comenzar, sean inteligentes, eficientes y preocupados por el Estado?

—Sin duda. *d*

—Y aquello de lo que uno más se preocupa suele ser lo que ama.

—Necesariamente.

—Y lo que uno ama al máximo es aquello a lo cual considera que le convienen las mismas cosas que a sí mismo, y de lo cual piensa que, si lo que le acontece es favorable, lo será para él también; y en caso contrario, no.

—De acuerdo.

—En tal caso, hay que seleccionar entre los guardianes hombres de índole tal que, cuando los examinemos, nos parezcan los más inclinados a hacer toda la vida lo que hayan considerado que le conviene al Estado, y *e*
que de ningún modo estarían dispuestos a obrar en sentido opuesto.

—Serían los más apropiados, en efecto.

—Por eso me parece que en todas las etapas de la vida se los debe vigilar observando si son cuidadosos de aquella convicción y si en algún momento son embrujados y forzados de modo tal que llegan a expulsar, como si lo hubieran olvidado, el pensamiento de que se debe obrar de la manera que sea mejor para el Estado.

—¿Qué quieres decir al hablar de 'expulsión'?

—Te lo diré. Me parece que un pensamiento se va de nuestra mente, queriéndolo o no nosotros, y que que-

remos que se vaya cuando es un pensamiento falso que
413a trastorna nuestra instrucción, pero no queremos cuando es verdadero.

—Comprendo lo que concierne al caso en que 'queremos', pero aún necesito que se me instruya con respecto al caso en que 'no queremos'.

—¿Cómo, pues? ¿No consideras, como yo, que los hombres son privados de los bienes sin quererlo, mientras que de los males, queriéndolo? ¿Y no es un mal acaso engañarse acerca de la verdad y un bien alcanzar la verdad? Y bien, ¿no te parece que pensar las cosas como son es alcanzar la verdad?

—Tienes razón, y me parece que los hombres son privados del pensamiento verdadero sin quererlo.

b —Y esto les sucede mediante robo o embrujo, o por la violencia.

—Esto tampoco lo entiendo.

—Tal vez mi lenguaje sea propio de la tragedia. Pues quiero decir, cuando digo que les sucede mediante robo, que les hace cambiar de idea o bien olvidarla, porque, en un caso el discurso, en el otro el tiempo, los despojan sin que lo adviertan. Ahora entiendes, supongo.

—Sí.

—En cuanto a los que, sin quererlo, son privados del pensamiento verdadero por la violencia, me estoy refiriendo a aquellos a los que alguna pena o sufrimiento hacen cambiar de opinión.

—Esto también lo comprendo, y concuerdo contigo.

—Y cuando hablo de los que son embrujados me refiero —y tal vez tú podrías también decir lo mismo— a los que cambian de opinión seducidos por el hechizo de algún placer o paralizados por algún temor.

—Parece, en efecto, que todo cuanto engaña hechiza.

—Pues bien, como decía hace un momento, necesitamos buscar los mejores guardianes de la convición que les es inherente, y según la cual lo que se debe hacer

siempre es lo que piensan que es lo mejor para el Estado. Los debemos observar, pues, desde la niñez, encargándolos de tareas en las cuales más fácilmente se les haga olvidar aquella convicción y dejarse engañar. Luego, hemos de aprobar al que tiene buena memoria y es difícil de engañar, y desechar al de las condiciones *d*
contrarias a ésas. ¿De acuerdo?

—De acuerdo.

—También habrá que imponerles trabajos, sufrimientos y competiciones en los cuales deberá observarse lo mismo.

—Correcto.

—Y habrá que crear una tercera especie de prueba, una prueba de hechicería, y contemplarlos en ella. Así como se lleva a los potros adonde hay fuertes ruidos y estruendos, para examinar si son asustadizos, del mismo modo se debe conducir a nuestros jóvenes a lugares terroríficos, y luego trasladarlos a lugares placenteros. Con ello los pondríamos a prueba mucho más que al oro *e*
con el fuego, y se pondría de manifiesto si cada uno está a cubierto de los hechizos y es decente en todas las ocasiones, de modo que es buen guardián de sí mismo y de la instrucción en las Musas que ha recibido, conduciéndose siempre con el ritmo adecuado y con la armonía que corresponde, y, en fin, tal como tendría que comportarse para ser lo más útil posible, tanto a sí mismo como al Estado. Y a aquel que, sometido a prueba tanto de niño como de adolescente y de hombre maduro, sale airoso, hay que erigirlo en gobernante y *414a*
guardián del Estado, y colmarlo de honores en vida; y, una vez muerto, conferirle la gloria más grande en funerales y otros ritos recordatorios. Al que no salga airoso de tales pruebas, en cambio, hay que rechazarlo. Tal me parece, Glaucón, que debe ser la selección e institución de los gobernantes y de los guardianes, para dar las pautas generales sin entrar en detalles.

—También a mí me parece que así debe ser.

b —¿Y no sería lo más correcto denominar 'guardianes', en sentido estricto, a quienes cuiden que los enemigos de afuera no puedan hacer mal ni los amigos de adentro deseen hacerlo? A los jóvenes que hasta ahora llamábamos 'guardianes', en cambio, será más correcto denominarlos 'guardias' y 'auxiliares' de la autoridad de los gobernantes.

—Me parece más correcto.

—Ahora bien, ¿cómo podríamos inventar, entre esas mentiras que se hacen necesarias, a las que nos hemos
c referido antes, una mentira noble, con la que mejor persuadiríamos a los gobernantes mismos y, si no, a los demás ciudadanos?

—No sé cómo.

—No se trata de nada nuevo, sino de un relato fenicio [59] que, según dicen los poetas y han persuadido de él a la gente, antes de ahora ha acontecido en muchas partes; pero entre nosotros no ha sucedido ni creo que suceda, pues se necesita mucho poder de persuasión para llegar a convencer.

—Me parece que titubeas en contarlo.

—Después de que lo cuente, juzgarás si no tenía mis razones para titubear.

—Cuéntalo y no temas.

d —Bien, lo contaré; aunque no sé hasta dónde llegará mi audacia ni a qué palabras recurriré para expresarme y para intentar persuadir, primeramente a los gobernantes y a los militares, y después a los demás ciudadanos, de modo que crean que lo que les hemos enseñado y les hemos inculcado por medio de la educación eran todas cosas que imaginaban y que les sucedían en

---

[59] Referencia a una leyenda que hallamos en diversos pasajes de la poesía griega, por lo menos hasta Eurípides, en la que se habla de la fundación de Tebas por el fenicio Cadmo.

sueños; pero que en realidad habían estado en el seno
de la tierra, que los había criado y moldeado, tanto a
ellos mismos como a sus armas y a todos los demás
enseres fabricados; y, una vez que estuvieron completa- e
mente formados, la tierra, por ser su madre, los dio a
luz. Y por ello deben ahora preocuparse por el territo-
rio en el cual viven, como por una madre y nodriza,
y defenderlo si alguien lo ataca, y considerar a los
demás ciudadanos como hermanos y como hijos de la
misma tierra.

—No era en vano que tenías escrúpulo en contar la
mentira.

—Y era muy natural. No obstante, escucha lo que res- 415a
ta por contar del mito. Cuando les narremos a sus des-
tinatarios la leyenda, les diremos: «Vosotros, todos cuan-
tos habitáis en el Estado, sois hermanos. Pero el dios
que os modeló puso oro en la mezcla con que se genera-
ron cuantos de vosotros son capaces de gobernar, por
lo cual son los que más valen; plata, en cambio, en la
de los guardias, y hierro y bronce en las de los labrado-
res y demás artesanos. Puesto que todos sois congéne-
res, la mayoría de las veces engendraréis hijos semejan-
tes a vosotros mismos, pero puede darse el caso de que
de un hombre de oro sea engendrado un hijo de plata, b
o de uno de plata uno de oro, y de modo análogo entre
los hombres diversos. En primer lugar y de manera prin-
cipal, el dios ordena a los gobernantes que de nada sean
tan buenos guardianes y nada vigilen tan intensamente
como aquel metal que se mezcla en la composición de
las almas de sus hijos. E incluso si sus propios hijos
nacen con una mezcla de bronce o de hierro, de ningún
modo tendrán compasión, sino que, estimando el valor c
adecuado de sus naturalezas, los arrojarán entre los ar-
tesanos o los labradores. Y si de éstos, a su vez, nace
alguno con mezcla de oro o plata, tras tasar su valor,
los ascenderán entre los guardianes o los guardias, res-

pectivamente, con la idea de que existe un oráculo según el cual el Estado sucumbirá cuando lo custodie un guardián de hierro o bronce». Respecto de cómo persuadirlos de este mito ¿ves algún procedimiento?

d —Ninguno, mientras se trate de ellos mismos, pero sí cuando se trate de sus hijos, sus sucesores y demás hombres que vengan después.

—Pues ya eso —dije— sería bueno para que se preocuparan más del Estado y unos de otros; porque creo que entiendo lo que quieres decir. De todos modos, será como la creencia popular decida. En cuanto a nosotros, tras armar a estos hijos-de-la-tierra, hagámoslos avanzar bajo la conducción de sus jefes, hasta llegar a la ciudad, para que miren dónde es más adecuado acampar: un lugar desde el cual dominar mejor el territorio,
e si alguien no quiere acatar las leyes, y desde el cual defenderse del exterior, si algún enemigo atacara como un lobo al rebaño. Una vez acampados y tras hacer los sacrificios a quienes sea necesario, construirán sus refugios. ¿No te parece?

—Sí.

—Y éstos han de ser tales que los protejan en el invierno y les sirvan para el verano.

—¡Claro! Pues creo que te refieres a sus moradas.

—Sí, pero moradas de soldados, no de comerciantes.

416a —¿Cómo diferencias entre unas y otras?

—Voy a tratar de explicártelo. La cosa más vergonzosa y terrible de todas, para un pastor, sería alimentar a perros guardianes de rebaño de modo tal que, por obra del desenfreno, del hambre o de malos hábitos, atacaran y dañaran a las ovejas y se asemejaran a lobos en lugar de a perros.

—Ciertamente, sería terrible.

b —Pues entonces debemos vigilar por todos los medios que los guardias no se comporten así frente a los ciudadanos, y que, por el hecho de ser más fuertes que

ellos, no vayan a parecerse a amos salvajes en vez de a asistentes benefactores.

—Hay que vigilarlo.

—En tal sentido estarán provistos de la manera más precavida si reciben realmente una buena educación.

—¿Y acaso no la poseen ya?

—Eso no se puede afirmar con tanta confianza, mi querido Glaucón. Sólo podemos sostener lo que acabamos de decir, a saber, que es necesario que los guardianes cuenten con la educación correcta, cualquiera que c
ésta sea, si han de teoer al máximo lo posible para ser amables entre sí y con aquellos que estén a su cuidado.

—Estás en lo cierto.

—Además de esa educación, un hombre con sentido común dirá que es necesario que estén provistos de moradas y de bienes tales que no les impidan ser los mejores guardianes ni les inciten a causar daños a los demás ciudadanos. d

—Y hablará con verdad.

—Mira entonces si, para que así sea, no les será forzoso el siguiente modo de vida y su vivienda. En primer lugar, nadie poseerá bienes en privado, salvo los de primera necesidad. En segundo lugar nadie tendrá una morada ni un depósito al que no pueda acceder todo el que quiera. Con respecto a las vituallas, para todas las que necesitan hombres sobrios y valientes que se entrenan para la guerra, se les asignará un pago por su vi- e
gilancia, que recibirán de los demás ciudadanos, de modo tal que durante el año tengan como para que no les sobre ni les falte nada. Se sentarán juntos a la mesa, como soldados en campaña que viven en común. Les diremos que, gracias a los dioses, cuentan siempre en el alma con oro y plata divina y que para nada necesitan de la humana, y que sería sacrílego manchar la posesión de aquel oro divino con la del oro mortal, mez-

clándolas, ya que muchos sacrilegios han nacido en
417a torno a la moneda corriente, mientras que el oro que hay en ellos es puro. En el Estado, por consiguiente, únicamente a ellos no les estará permitido manipular ni tocar oro ni plata, ni siquiera cobijarse bajo el mismo techo que éstos, ni adornarse con ellos, ni beber en vasos de oro o plata. Y de ese modo se salvarán ellos y salvarán al Estado. Si en cambio poseyeran tierra propia, casas y dinero, en lugar de guardianes serán administradores y labradores, en lugar de asistentes serán déspotas y enemigos de los demás ciudadanos, odiarán y serán odiados, conspirarán y se conspirará contra ellos, y así pasarán toda la vida, temiendo más bien y mucho más a los enemigos de adentro que a los enemi-
b gos de afuera, con lo cual se aproximarán rápidamente a la destrucción de ellos mismos y del Estado. Es en vista a todo esto que hemos dicho cómo deben estar provistos los guardianes respecto de la vivienda y de todo lo demás. ¿Legislaremos así o no?

—Así, sin duda —respondió Glaucón.

IV

Entonces Adimanto intervino en la conversación y 419a
dijo:

—¿De qué modo te defenderías, Sócrates, si alguien afirmara que no haces en absoluto felices a estos hombres, y eso por causa de sí mismos? Pues el Estado es en realidad de ellos, y sin embargo no disfrutan de ningún bien del país, como los gobernantes de otros Estados, que poseen campos y construyen casas grandes y bellas a las que proveen de los enseres adecuados, y ofrecen a los dioses sacrificios privados, alojan a extranjeros y son propietarios de lo que tú acabas de mencionar, oro y plata y todos aquellos bienes que consideren que los van a hacer dichosos. Y añadiría que los que has descrito parecen ser guardias asalariados, que
nada tienen que hacer en el Estado salvo cuidarlo. 420a

—Sí —contesté—; más aún, no trabajan más que para su sustento, sin recibir, además de los alimentos, un salario como los demás, de manera que ni siquiera se les permite hacer un viaje particular de placer, no se les conceden cortesanas ni gastar para darse gustos, tal como gastan los que pasan por ser más felices. Estos puntos y varios otros más los has omitido en tu acusación.

—Bien, ¡que figure eso también entre las acusaciones!

—¿Y preguntas cómo me defendería? b

—Sí.

—Recorriendo el mismo camino que estábamos ha-
ciendo —dije— encontraremos, creo, lo que debe res-
ponderse. Diremos, en efecto, que no sería nada asom-
broso si los que hemos descrito son los más felices;
pero que no fundamos el Estado con la mirada puesta
en que una sola clase fuera excepcionalmente feliz, sino
en que lo fuera al máximo toda la sociedad. Porque pen-
sábamos que en un Estado de tal índole sería donde
mejor hallaríamos la justicia, y en cambio la injusticia
c en el peor fundado; y tras observar uno y otro, pro-
nunciaríamos el juicio sobre lo que hace rato que bus-
camos. Modelamos el Estado feliz, no estableciendo que
unos pocos, a los cuales segregamos, sean felices, sino
que lo sea la totalidad; y en seguida examinaremos el
Estado opuesto a aquél. Sería como si estuviésemos pin-
tando una estatua y, al acercarse, alguien nos censura-
ra declarando que no aplicamos los más bellos ungüen-
tos a las partes más bellas de la figura, puesto que no
pintábamos con púrpura los ojos, que son lo más bello,
sino de negro. En ese caso pareceríamos defendernos
d razonablemente si le respondiéramos: «Asombroso ami-
go, no pienses que debemos pintar los ojos tan hermo-
sos que no parezcan ojos, y lo mismo con las otras par-
tes del cuerpo, sino considera si, al aplicar a cada una
lo adecuado, creamos un conjunto hermoso». Así en el
caso presente no me obligues a otorgar a los guardia-
nes una felicidad de tal índole que haga de ellos cual-
quier cosa menos guardianes. Nosotros bien sabemos
e vestir a los labradores con mantos señoriales, rodearlos
con oro y ordenarles que trabajen la tierra si les place,
y también recostar a los alfareros en círculo alrededor
del fuego, de modo que beban a gusto y disfruten de
banquetes, con el torno a su disposición para el caso
de que algunos desearan hacer su oficio; y análogamen-
te hacer dichosos a todos los demás, para que la socie-

dad entera sea feliz. Pero no nos encargues eso, porque,
si te obedecemos, ni el labrador será labrador, ni el 421a
alfarero alfarero, ni habrá nadie que integre el esque-
ma con el cual nace el Estado. Con todo, con los demás
ciudadanos la cuestión es menor. Porque si los fabri-
cantes de calzado se pervierten, se corrompen y preten-
den ser lo que no son, no es nada terrible para el Esta-
do. Pero si los guardianes del Estado y de sus leyes
parecen guardianes sin serlo, ves bien claro que corrom-
pen por completo todo el Estado, y sólo ellos tienen la
oportunidad de organizarlo bien y hacerlo feliz. Forme-
mos, pues, verdaderos guardianes, hombres que puedan
dañar al Estado lo menos posible; y aquel que proponga b
aquello de que los labriegos son felices regodeándose
con banquetes, como en un festival más que en un Esta-
do, habla de algo distinto a un Estado. Hay que exami-
nar, por consiguiente, si instituimos los guardianes con
la mirada puesta en proporcionarles a ellos la mayor
felicidad posible, o si mirando a toda la sociedad se la
debe considerar de modo que ésta la alcance; para lo
cual estos guardias y los guardianes deben ser obli-
gados o persuadidos a hacer lo que los haga ser los c
mejores artesanos de su propia función, y del mismo
modo todos los demás. Y así, al florecer el Estado en
su conjunto y en armoniosa organización, cada una de
las clases podrá participar de la felicidad que la natu-
raleza les ha asignado.

—Me parece que está bien lo que dices.

—¿Y te parecerá que hablo correctamente en cuanto a otro tema emparentado con éste?

—¿Cuál otro tema?

—Considera si estas cosas corrompen a los demás d
artesanos de modo tal que se perviertan.

—¿Pero cuáles cosas?

—La riqueza y la pobreza.

—¿De qué modo?

—De éste: si un alfarero se enriquece, ¿crees que seguirá dispuesto a ocuparse de su oficio?

—De ninguna manera.

—¿No se tornará más perezoso y negligente de lo que era?

—Mucho más.

—¿No se convertirá, consiguientemente, en un peor alfarero?

—Mucho peor.

—Por otro lado, si a raíz de ser pobre no puede procurarse las herramientas y cualquier otra cosa necesaria para su oficio, fabricará obras de mala calidad,
e de modo que, si enseña a sus hijos y a otros, formará malos artesanos.

—A no dudarlo.

—De ahí que tanto la pobreza como la riqueza son ambas causas de malas obras artesanales y de malos artesanos.

—Así parece.

—En tal caso, según da la impresión, hemos descubierto otros asuntos que requieren la vigilancia de los guardianes, para que jamás se les introduzcan inadvertidamente en el Estado.

—¿Qué asuntos?

422a —Pues la riqueza y la pobreza, ya que una produce el libertinaje, la pereza y el afán de novedades, mientras la otra genera el servilismo y la vileza, además del afán de cambios.

—Muy cierto. No obstante, Sócrates, examina de qué modo nuestro Estado, si no ha acumulado fortuna, será capaz de hacer la guerra, sobre todo si está forzado a combatir contra otro grande y rico.

—Evidentemente será más difícil combatir contra
b un solo Estado, pero si fuera contra dos sería más fácil.

—¿Qué quieres decir?

—En primer lugar, si hay que luchar, ¿no serán hombres entrenados para la guerra los que luchen contra hombres ricos?

—Eso sí.

—Pues bien, Adimanto, ¿no crees que un solo púgil que esté capacitado y preparado lo mejor posible luchará fácilmente contra dos hombres ricos y gordos que no saben boxear?

—Si no es al mismo tiempo, quizás.

—¿Y en el caso de que pudiera retroceder continuamente y, dándose vuelta, golpear al que viene atrás, y *c*
repitiera esto varias veces bajo el sol y en un ambiente sofocante? ¿No podría entonces ese hombre vencer a muchos como ésos?

—No resultaría sorprendente.

—¿Y crees que los ricos poseen mayor conocimiento y experiencia del arte de la guerra que del pugilato?

—No lo creo.

—En tal caso, muy probablemente resulte fácil para nuestros hombres, entrenados para la guerra, combatir contra enemigos que sean el doble o el triple en número que ellos.

—Estoy de acuerdo, ya que me parece que lo que dices es correcto.

—Por lo demás, se podría enviar a uno de los dos *d*
Estados beligerantes una embajada que les dijera la verdad: «Nosotros no usamos para nada el oro ni la plata, porque no nos está permitido usarlo, como a vosotros. Por lo tanto, si os aliáis con nosotros, obtendréis el oro y la plata del otro Estado». ¿Piensas que quienes escucharan esto elegirían combatir contra perros firmes y flacos antes que junto a los perros contra corderos tiernos y gordos?

—Pienso que no. Pero mira si, en el caso de que un solo Estado acumule las riquezas de los demás, no surge peligro para el que no ha enriquecido.

—Eres muy ingenuo si juzgas que merece darse el nombre de 'Estado' a algún otro que aquel que hemos organizado.

—¿Por qué?

—A los demás hay que denominarlos de un modo más amplio, pues cada uno de esos Estados no es un Estado sino muchos, como en el juego[1]. Son dos como mínimo, con una enemistad mutua: el Estado de los po-
423a bres y el de los ricos. Y en cada Estado hay muchos Estados; si los tratas como a uno solo, te equivocarás de cabo a rabo. Si los tratas como a muchos, en cambio, cediendo a unos la fortuna, el poder y la gente misma de los otros, así tendrás siempre muchos aliados y pocos enemigos. Y mientras se administra sabiamente el Estado con el orden descrito, no sólo tendrá fama de ser muy grande sino que será verdaderamente muy grande, aun cuando cuente sólo con un millar de guerreros. En efecto, no hallarás fácilmente un Estado más
b grande, ni entre los griegos ni entre los bárbaros, aunque muchos puedan parecer muchas veces más grandes que éste. ¿Piensas de otro modo?

—No, por Zeus —respondió Adimanto.

—En tal caso, nuestros gobernantes cuentan ya con el más acertado límite que deben fijar al tamaño del Estado y del territorio al cual, de acuerdo con ese tamaño, han de delimitar, renunciando a cualquier otro.

—¿Cuál es ese límite?

—El siguiente, pienso: que el Estado esté en condiciones de crecer en tanto conserve su unidad, pero que no crezca más de allí.

—Está muy bien.

—Por tanto, corresponde que los guardianes atiendan esta otra prescripción: vigilar por todos los medios

[1] J-C y Adam siguen aquí a léxicos relativamente antiguos, como el de Hesiquio o de *Suda*, donde *póleis paízein* («jugar a los Estados») figura como un proverbio referido a un juego con piezas y tablero.

que el Estado no sea pequeño ni grande en apariencia, sino que sea uno y suficiente.

—¡Lo que les encargamos es sin duda insignificante!

—Y más insignificante aún que eso es lo que anteriormente mencionamos cuando dijimos que, en caso de que de los guardianes nazca algún hijo inferior, necesariamente han de enviarlo con los que le sean afines, y, en el caso contrario, si nace de los otros uno valioso, d
enviarlo junto a los guardianes. El propósito de esto es mostrar que también los demás ciudadanos deben encargarse, cada uno, de la función para la cual está naturalmente dotado. De este modo, al ocuparse de lo único que le es adecuado, cada uno llega a ser uno y no múltiple, y así el Estado íntegro crece como uno solo y no múltiple.

—¡Pues esto es más pequeño aún que lo otro!

—Y sin embargo, mi querido Adimanto, todas estas prescripciones que les imponemos, por muchas e importantes que puedan parecer, son todas de poca mon- e
ta, si se atiende a la única 'cosa grande', como se dice, o más bien, en lugar de 'grande', 'suficiente'.

—¿Cuál es?

—La educación y la instrucción. Pues si los hombres están educados bien, llegan a ser mesurados y a percibir fácilmente todas estas cosas y otras más que ahora hemos dejado de lado, como la posesión de las mujeres, los matrimonios y la procreación de hijos, cosas que, según el proverbio, deben ser 'todas comunes' al máxi- 424a
mo posible [2].

—Será lo más correcto.

—Y más aún: una vez que la organización del Estado se pone en movimiento adecuadamente, avanza crecien-

---

[2] Este proverbio, ya citado en el *Lisis* 207c (y luego por ARISTÓTELES, *Ét. Nicom.* VIII 9, 1159b), es atribuido —es probable que correctamente— a Pitágoras y a los primeros pitagóricos por el historiador TIMEO DE TAUROMENIO (Frs. 13a y 13b JACOBY).

do como un círculo. En efecto, la crianza y la educación, debidamente garantizadas, forman buenas naturalezas, y, a su vez, las buenas naturalezas, asistidas por semejante educación, se tornan mejores aún que las precedentes en las distintas actividades y también en la
b procreación, como sucede también con los otros animales.

—Probablemente.

—Para decirlo con pocas palabras, esto debe ser inculcado firmemente en quienes deban guardar el Estado, de manera que no suceda que inadvertidamente se corrompan. En todo han de vigilar que no se introduzcan innovaciones en gimnasia y música contra lo prescrito, temiendo cuando alguien dice que

el canto que los hombres más consideran
es el más reciente que, celebrado por los aedos, surca [el aire[3].

c No sea que alguien crea que el poeta no se refiere a canciones nuevas, sino a un modo nuevo de cantar, y elogien eso: no hay que elogiarlo, ni siquiera concebirlo. Pues hay que ponerse a salvo de un cambio en un nuevo género musical, y pensar que así se pone todo en peligro. Porque los modos musicales no son cambiados nunca sin remover las más importantes leyes que rigen el Estado, tal como dice Damón, y yo estoy convencido.

—Cuéntame a mí también entre los convencidos —dijo Adimanto.

d —Allí —proseguí—, en la música, creo que debemos edificar la residencia de los guardianes.

—Allí, ciertamente, la ilegalidad se introduce de modo fácil, sin que uno lo advierta.

---

[3] *Od.* I 351-352, con algunas palabras sustituidas por otras. Sobre la no innovación en materia musical, cf. *Introducción* pág. 55, n. 18.

—Sí, en parte juguetonamente, y como si no produjera daño.

—Y no lo produce, salvo que se deslice poco a poco,
instalándose suavemente en las costumbres y en las ocupaciones,
de donde crece hasta los contratos que hacen
unos hombres con otros, y desde los contratos avanza hacia
las leyes y la organización del Estado, Sócrates, con e
la mayor desfachatez, hasta que termina por trastocar
todo, tanto la vida privada como en la pública.

—Bien —pregunté—, ¿y eso sucede así?

—A mi modo de ver, sí.

—En tal caso, como hemos dicho desde el principio,
debemos proveer a nuestros niños de juegos sujetos a
normas; puesto que, si el juego se desenvuelve sin normas
y los niños también, será imposible que de éstos 425a
crezcan hombres esforzados y con afecto por el orden.

—Claro que sí.

—Por consiguiente, cuando los niños comienzan debidamente, gracias a la música introducen en sus juegos un afecto por el orden, y, al contrario de lo que acontecía con los otros a que aludíamos, este afecto por el orden los acompañará a todas partes y ayudará a crecer y a restablecer lo que quedaba del Estado anterior.

—Es verdad, sin duda alguna.

—Entonces estos hombres descubrirán preceptos que, tenidos por pequeñeces, sus predecesores habían dejado completamente de lado.

—¿Cuáles?

—Tales como éstos: que los más jóvenes callen fren- b
te a los más ancianos cuando corresponde, les cedan
el asiento y permanezcan ellos de pie; el cuidado de sus
padres, el pelo bien cortado, y lo mismo la ropa, el calzado
y el porte del cuerpo en su conjunto, etc. ¿No crees?

—Sí, por cierto.

—Pero pienso que sería ingenuo legislar sobre estas cosas: en ninguna parte se hace, y si fueran legis-

ladas, ni la palabra escrita ni la oral las harían perdurar.

—No hay modo.

—Probablemente suceda, Adimanto, que, según hacia dónde uno se dirija, partiendo de la educación,
c de ese modo sea lo que venga después. ¿O no atrae siem- c
pre lo semejante a lo semejante?

—Así es.

—Y podríamos decir que, al término de ese proceso, el resultado será algo completo y vigoroso, ya sea bueno, ya lo contrario.

—No cabe otra alternativa.

—Por ese motivo no me abocaría a la tarea de legislar sobre ese tipo de cosas.

—Lo que dices es razonable.

—En cuanto a los asuntos que se tratan en el ágora
—ya sea con respecto a los contratos que allí hacen unos
d con otros o, si tú prefieres, acerca de los contratos
con artesanos—, o a las injurias, asaltos y demandas judiciales, la elección de jueces y, donde sea el caso, pagos y exacciones que sean necesarios, y en general derechos de compra y venta en el mercado, o bien en lo que toca a la vigilancia de las calles o de los puestos, etc., dime, por los dioses, ¿nos atreveremos a legislar sobre asuntos de tal índole?

—No sería digno aplicar tales prescripciones a la gente honesta, pues ésta por sí misma descubrirá fácilmen-
e te la mayoría de las cosas sobre las que conviene legis-
lar.

—Sí, amigo mío —repuse—, siempre que Dios les permita preservar las leyes que anteriormente hemos descrito.

—A no ser que se pasen la vida instituyendo y enmendando la cantidad de cuestiones a que nos hemos referido, convencidos de que así alcanzarán la perfección.

—Quieres decir que los que obren así vivirán como los enfermos que, por su intemperancia, no quieren abandonar un régimen perjudicial.

—Precisamente.

—Y por cierto —dije— pasan una vida encantadora. 426a
En efecto, aunque se someten al tratamiento médico, no logran ningún resultado, como no sea el de que sus enfermedades tomen mayores proporciones y complicaciones, siempre con la esperanza de que, si se les receta un remedio, gracias a éste sanarán.

—Así les sucede a tales enfermos, por lo común.

—Hay, además, otra cosa encantadora en ellos: consideran como el más odioso de todos los hombres al que les diga la verdad, a saber, que si no dejan de embriagarse, comer hasta el hartazgo y entregarse desenfrenadamente a los placeres sexuales y al ocio, no habrá remedios ni cauterizaciones ni cortes, como tampoco he- b
chizos ni amuletos ni ninguna otra cosa similar que los socorra.

—No es tan encantadora —replicó Adimanto—, pues enojarse contra el que habla bien no tiene encanto alguno.

—Parece que no eres admirador de los hombres de esa índole.

—No, por Zeus.

—En ese caso, tampoco elogiarás al Estado entero, del que hablábamos hace un momento, si obra de un modo semejante. Porque sin duda has de pensar que obran de la misma manera que aquéllos los Estados que, aun funcionando mal como tales, prohiben a sus ciuda- c
danos cambiar algo en la constitución política, y que sufra la pena de muerte aquel que lo intente, y que, por el contrario, quien sirva con sumo placer a los que gobiernan, adulándolos con obsequios, y sea hábil para enterarse de sus deseos y luego satisfacerlos, les pare-

cerá un hombre excelente y sabio en cuestiones importantes, y recibirá honras por parte de ellos.

—También yo creo que esos Estados obran igual que los hombres que antes describiste, y tampoco los admiraré.

d Y en lo que toca a quienes están dispuestos a servir a tales Estados, ansiosos por hacerlo, ¿no admiras su valentía y su irreflexiva complacencia?

—Sí, los admiro —respondió—, excepto en los casos en que ellos mismos se engañan y creen que, porque muchos los elogian, son verdaderos estadistas.

—No te entiendo: ¿no vas a disculpar a esos hombres? Imagínate un hombre que no sabe medirse, y al que muchos otros, que tampoco lo saben, le dicen que
e tiene cuatro codos de estatura; ¿te parece que por sí solo dejará de creerlo?

—No, no creo que deje de creerlo.

—Pues entonces no te enojes con tal tipo de gente, ya que es la más encantadora de toda, en cuanto legislan sobre minucias como las que hemos descrito hace un momento y las corrigen continuamente, en la creencia de que puede hallarse un límite a los fraudes que se cometen en los contratos y en las demás cosas que he mencionado; sin advertir que, de hecho, es como si se cortaran las cabezas de la Hidra [4].

427a —Es cierto: no hacen otra cosa.

—Por eso mismo, yo no pensaría que el verdadero legislador debiera ocuparse de leyes o de una organización política de semejante especie, ni en un Estado bien gobernado ni en uno mal gobernado. En el primer caso,

[4] El texto sólo dice «cortaran la hidra». Se trata de una alusión a la leyenda (más explicitada en el *Eutidemo* 426d-e) según la cual Hércules, en su lucha contra la Hidra, no bien cortaba la cabeza del monstruo, veía nacer otra inmediatamente, con lo cual su tarea se tornaba interminable; como la que acometen, viene a decir Platón, los que quieren poner fin a todos los males mediante códigos.

porque sería ineficaz y no ayudaría en nada; en el segundo, porque cualquiera podría descubrir algunas de ellas, y las otras se seguirían automáticamente de las costumbres anteriores.

—Entonces ¿nos resta aún algo concerniente a la b
legislación?

—A nosotros no nos resta nada —respondí—. Pero a Apolo, dios de Delfos, corresponden las primeras ordenanzas, las más importantes y bellas.

—¿Y cuáles son?

—La fundación de templos, la institución de sacrificios y otros servicios a los dioses, a los demonios y a los héroes, así como de tumbas a los difuntos y cuantos honores deban rendirse a los del más allá para que sean propicios. De tales cosas no sabemos nada al fundar el Estado, ni nos dejaremos persuadir por otros, sino que c
no nos serviremos de otro exégeta [5] que el paterno; este dios, en efecto, es exégeta paterno para todos los hombres, y, sentado en el centro, sobre el ombligo de la tierra, interpreta los asuntos de esa índole.

—Muy bien dicho; así debe obrarse.

—Pues bien, hijo de Aristón —dije—, ya tienes fundado el Estado. Después de esto indaga en su interior, d
procurándote de donde puedas la luz adecuada, y apela a la ayuda de tu hermano Glaucón, así como de Polemarco y los otros, para que columbremos dónde existe la justicia y dónde la injusticia, y en qué se diferencia una de otra, y cuál de las dos debe adquirir el que haya de ser feliz, pase esto inadvertido o no a los dioses y a los hombres todos.

---

[5] El «exégeta» era un funcionario oficial que en Atenas se encargaba de dilucidar cuestiones eticorreligiosas que podían presentarse en la vida cotidiana, y que «interpretaba» la voluntad divina (cf. *Eutifrón* 4d). Aquí, dice SHOREY, «Apolo es, en un sentido más elevado, el Intérprete de la religión para toda la humanidad».

—Nada de eso —replicó Glaucón—; te has compro-
e metido a indagarlo tú, con el argumento de que sería sacrílego no acudir en defensa de la justicia por todos los medios que te fuera posible.

—Es cierto lo que me recuerdas, de modo que así tendré que actuar; pero necesito que colaboréis conmigo.

—De acuerdo.

—Espero descubrirlo de esta manera. Pienso que, si nuestro Estado ha sido fundado correctamente, es por completo bueno.

—Es forzoso que así sea.

—Evidentemente, pues, es sabio, valiente, moderado y justo.

—Evidentemente.

—Ahora bien, si descubrimos en el Estado alguna de
428a estas cosas, lo que reste será lo que no hemos encontrado.

—Así es.

—Por ejemplo: si de cuatro cosas cualesquiera —en el asunto que fuere— buscáramos una sola, y sucediese que en primer lugar reconociéramos ésa, sería suficiente para nosotros. En cambio, si en primer lugar reconociéramos las otras tres, con esto mismo ya reconoceríamos la que buscábamos, puesto que es patente que no sería otra que la que aún quedara.

—Lo que dices es correcto.

—En tal caso y respecto de aquellas cualidades, ya que también son cuatro, debemos indagar del mismo modo.

—Bien está.

—Me parece, pues, que lo primero que se ve claro
b en este asunto es la sabiduría; aunque en lo tocante a ella se ve algo extraño.

—¿Cómo es eso?

—Verdaderamente sabio me parece el Estado que hemos descrito, pues es prudente.

—Sí.

—Y esto mismo, la prudencia, es evidentemente un conocimiento, ya que en ningún caso se obra prudentemente por ignorancia, sino por conocimiento.

—Es evidente.

—Pero en el Estado hay múltiples variedades de conocimiento.

—Claro.

—En ese caso, ¿será por causa del conocimiento de los carpinteros que ha de decirse que el Estado es sabio y prudente?

—De ningún modo —respondió Glaucón—; por ese conocimiento se dirá sólo que es hábil en carpintería.

—Tampoco deberá llamarse sabio al Estado debido al conocimiento relativo a los muebles de madera, si delibera[6] sobre cómo hacerlos lo mejor posible.

—No, por cierto.

—Ni por el conocimiento relativo a los objetos que se hacen con bronce, ni por ningún otro de esa índole.

—En ningún caso.

—Y no se dice que el Estado es sabio por el conocimiento relativo a la producción de frutos de la tierra, sino que es hábil en agricultura.

—Así me parece.

—Ahora bien, ¿hay en el Estado que acabamos de fundar un tipo de conocimiento presente en algunos ciudadanos, por el cual no se delibere sobre alguna cues- *d*
tión particular del Estado sino sobre éste en su totalidad y sobre la modalidad de sus relaciones consigo mismo y con los demás Estados?

—Sí.

—¿Cuál es y en quiénes está presente?

---

[6] Nos apartamos de Adam, que adopta una conjetura de Heindorf, y nos atenemos a los manuscritos, con Burnet.

—Es el conocimiento apropiado para la vigilancia, y está presente en aquellos gobernantes a los que hemos denominado 'guardianes perfectos'.

—Y en virtud de ese conocimiento ¿que dirás del Estado?

—Que es prudente y verdaderamente sabio.

—¿Y qué crees, que en nuestro Estado habrá mayor
e cantidad de trabajadores del bronce o de estos verdaderos guardianes?

—Muchos más trabajadores del bronce.

—¿Y no serán estos guardianes muchos menos en número si los comparas con todos aquellos otros que reciben el nombre de acuerdo con los conocimientos que poseen?

—Muchos menos.

—En ese caso, gracias al grupo humano más pequeño, que es la parte de él mismo que está al frente y gobierna, un Estado conforme a la naturaleza ha de ser sabio en su totalidad. Y de este modo, según parece,
429a al sector más pequeño por naturaleza le corresponde el único de estos tipos de conocimiento que merece ser denominado 'sabiduría'

—Dices la verdad.

—He aquí que hemos descubierto, no sé de qué modo, una de las cuatro cualidades que buscábamos [7], así como el puesto que en el Estado le corresponde.

—Y a mi modo de ver ha sido descubierto satisfactoriamente.

—En cuanto a la valentía y al lugar que tiene en el Estado, por cuya causa el Estado debe ser llamado 'valiente', no es muy difícil percibirla.

—¿De qué modo?

b —¿Acaso alguien diría que un Estado es cobarde o valiente, después de haber contemplado otra cosa que

[7] Cf. 427e-428a.

aquella parte suya que combate y marcha a la guerra por su causa?

—No, sólo mirando a ella.

—Por eso creo que, aunque los demás ciudadanos sean cobardes o valientes, no depende de ellos el que el Estado posea una cualidad o la otra.

—Yo también lo creo.

—En tal caso, un Estado es valiente gracias a una parte de sí mismo, porque con esta parte tiene la posibilidad de conservar, en toda circunstancia, la opinión c
acerca de las cosas temibles, que han de ser las mismas y tal cual el legislador ha dispuesto en su programa educativo. ¿No llamas a esto 'valentía'?

—No te he comprendido del todo: dímelo de nuevo.

—Quiero decir que la valentía es, en cierto modo, conservación.

—¿Qué clase de conservación?

—La conservación de la opinión engendrada por la ley, por medio de la educación, acerca de cuáles y cómo son las cosas temibles. Y he dicho que ella[8] era conservación 'en toda circunstancia', en el sentido de que quien es valiente ha de mantenerla —y no expulsarla del alma nunca— tanto en los placeres y deseos como d
en los temores. Y estoy dispuesto a representar lo que pienso por medio de una comparación, si quieres.

—Claro que quiero.

—Tú sabes que los tintoreros, cuando quieren teñir de color púrpura la lana, la escogen primeramente de la que, entre los diversos colores, es de una sola sustancia, blanca. Después la preparan, tratándola con mucho cuidado, de modo que adquiera el tono púrpura más brillante posible y sólo entonces la sumergen en la tin-

---

[8] Por una vez nos apartamos tanto de Adam como de Burnet, siguiendo la lección de los Mss. y del texto de Estobeo, ya adoptada por Shorey.

e tura. Y lo que es teñido de esa manera queda con un color fijo, y el lavado, con jabón o sin él, no puede hacer desaparecer el brillo del color. ¿Sabes también lo que sucede si se tiñen lanas de otros colores, o incluso lanas blancas, si no se les da ese tratamiento previo?

—Sé que quedan desteñidas y ridículas.

—Suponte entonces que algo semejante hacemos en lo posible también nosotros, cuando hemos seleccionado a los militares y los hemos educado por medio de
430a la música y de la gimnasia. Piensa que no tenemos otro propósito que el de que adquieran lo mejor posible, al seguir nuestras leyes, una especie de tintura que sea para ellos —gracias a haber recibido la naturaleza y crianza apropiadas— una opinión indeleble acerca de lo que hay que temer y de las demás cosas; de manera tal que esa tintura resista a aquellas lejías que podrían borrarla: por ejemplo, el placer, que es más poderoso
b para lograrlo que cualquier soda calestrana; o bien el dolor, el miedo y el deseo, que pueden más que cualquier otro jabón[9]. Pues bien, al poder de conservación —en toda circunstancia— de la opinión correcta y legítima lo considero 'valentía', y así lo denomino, si no lo objetas.

—Nada tengo que objetar —contestó Glaucón—, pues creo que no considerarás legítima la opinión correcta acerca de tales cosas producida sin educación, como la del animal o la del esclavo, e incluso la llamarás con otro nombre que 'valentía'

—Dices la pura verdad.

—Admito, pues, que 'valentía' es lo que así has denominado.

—Y si admites, además, que es propia del Estado, lo harás correctamente. Pero en otro momento, si quie-

[9] Aquí también nos apartamos de Adam y seguimos, con Burnet, los Mss.

res, trataremos con mayor corrección lo tocante a ella; ahora, en efecto, no es esto lo que indagamos sino la justicia, y, respecto de nuestra indagación sobre la valentía, creo que es suficiente lo alcanzado.

—Estoy de acuerdo con lo que dices.

—Pues bien, restan todavía dos cosas que debemos d
observar en el Estado: una, la moderación, y la otra es aquella con vistas a la cual estamos indagando todo, la justicia.

—Muy verdad.

—¿Cómo podríamos hacer para descubrir la justicia primero, para no ocuparnos ya más de la moderación?

—Por lo que a mí toca, no lo sé, y no querría que se hiciera patente en primer lugar la justicia, si en tal caso no hubiéramos ya de examinar la moderación. Más bien, si quieres complacerme, examina antes ésta.

—Claro que quiero; quiero y debo hacerlo.

—Haz pues el examen.

—He de hacerlo; desde nuestro punto de vista, la moderación se parece a una concordancia y a una armonía más que las cualidades examinadas anteriormente.

—Explícate.

—La moderación es un tipo de ordenamiento y de control de los placeres y apetitos, como cuando se dice que hay que ser 'dueño de sí mismo' —no sé de qué modo—, o bien otras frases del mismo cuño. ¿No es así?

—Sí.

—Pero eso de ser 'dueño de sí mismo' ¿no es ridículo? Porque quien es dueño de sí mismo es también esclavo de sí mismo, por lo cual el que es esclavo es también dueño. Pues en todos estos casos se habla de la 431a
misma persona.

—Sin duda.

—Sin embargo, a mí me parece que lo que quiere decir esta frase es que, dentro del mismo hombre, en lo que concierne al alma hay una parte mejor y una

peor, y que, cuando la que es mejor por naturaleza do-
mina a la peor, se dice que es 'dueño de sí mismo', a
modo de elogio; pero cuando, debido a la mala crianza
o compañía, lo mejor, que es lo más pequeño, es domi-
nado por lo peor, que abunda, se le reprocha entonces
b como deshonroso y se llama 'esclavo de sí mismo' e
'inmoderado' a quien se halla en esa situación.

—Así parece.

—Dirige ahora tu mirada hacia nuestro Estado, y en-
contrarás presente en él una de esas dos situaciones,
pues tendrás derecho a hablar de él calificándolo de 'due-
ño de sí mismo', si es que debe usarse la calificación
de 'moderado', y 'dueño de sí mismo' allí donde la parte
mejor gobierna a la peor.

—Al mirarlo, veo que tienes razón.

—Claro que en él se puede hallar una multiplicidad
c de deseos de toda índole, de placeres y de sufrimientos,
sobre todo entre los niños, las mujeres y los sirvientes
y en la multitud de gente mediocre, aunque sean llama-
dos 'libres'.

—Muy cierto.

—En lo que hace a los deseos simples y mesurados,
en cambio, que son guiados por la razón de acuerdo
con la opinión recta y sensatamente, los hallarás en unos
pocos, los que son mejores por naturaleza y también
por la forma en que han sido educados.

—Es verdad.

—Pues bien —proseguí—, ¿no ves estas cosas tam-
bién en el Estado, en el cual, sobre los apetitos que
d habitan en la multitud de gente mediocre, prevalecen
los deseos y la prudencia de aquellos que son los meno-
res en número pero los más capaces?

—Sí, lo veo.

—En tal caso, si ha de decirse de algún Estado que
es dueño tanto de sus placeres y apetitos cuanto de sí
mismo, debe ser dicho del que estamos describiendo.

—Absolutamente cierto.

—Y de acuerdo con todos esos rasgos, ¿no corresponde decir que es 'moderado'?

—Más que en cualquier otro caso.

—Y si en algún Estado se da el caso de que tanto los gobernantes como los gobernados coincidan en la opinión acerca de quiénes deben gobernar, también *e*
será en éste en el que suceda. ¿No te parece?

—Claro que sí.

—¿Y en cuál de ambos sectores de ciudadanos dirás que, en una situación de esa índole, está presente la moderación? ¿En el de los gobernantes o en el de los gobernados?

—En ambos, tal vez.

—¿Te das cuenta ahora cómo presagiamos correctamente hace un momento cuando dijimos que la moderación se asemeja a una especie de armonía?

—¿En qué sentido?

—En el sentido de que tanto la valentía como la sabiduría, aun residiendo cada una de ellas en una parte del Estado, logran que éste sea valiente, en un caso, 432*a*
sabio en el otro; mientras que no sucede lo propio con la moderación, sino que ésta se extiende sobre la totalidad de la octava musical, produciendo un canto unísono de los más débiles, los más fuertes y los intermedios —en inteligencia o en fuerza o en cantidad o en fortuna, como te guste—, de manera que podríamos decir, con todo derecho, que la moderación es esta concordia y esta armonía natural entre lo peor y lo mejor en cuanto a cuál de los dos debe gobernar, tanto en el Estado como en cada individuo. *b*

—Estoy de acuerdo contigo.

—Bien; hemos observado ya tres cualidades en el Estado; al menos así creo. En cuanto a la especie que queda para que el Estado alcance la excelencia, ¿cuál podría ser? La justicia, evidentemente.

—Evidentemente.

—Por lo tanto, Glaucón, es necesario ahora que nosotros, como cazadores que dan vuelta alrededor del escondite del animal, prestemos atención para que no se nos escape la justicia y consiga desaparecer de nuestra
c vista. Porque es manifiesto que de algún modo anda por aquí. Mira entonces y trata de divisarla, por si la ves antes que yo y me la muestras.

—¡Tan sólo que pudiera! Mejor me parecería seguirte y mirar lo que me muestras, en la medida que sea capaz, para que hagas un uso adecuado de mí.

—Sígueme, pues, tras haber hecho una plegaria conmigo.

—La haré, pero sólo mientras te sigo.

—Ciertamente, el lugar parece sombrío e inaccesible; cuando menos es oscuro y difícil de atravesar. No obstante, hay que marchar.

d —Marchemos, pues.

—¡Glaucón! —exclamé, de pronto, al poner atención—. Me parece que contamos con alguna pista, y ya no creo que la justicia se nos esfume.

—¡Buena noticia!

—En realidad, hemos sido estúpidos.

—¿Por qué?

—Hace rato, y ya desde el principio, querido amigo, creo que ha estado rodando delante de nuestros pies, pero que no la hemos percibido, sino que nos hemos
e comportado ridículamente, como los que a veces se desesperan buscando algo que tienen en sus manos. Así nosotros no dirigimos nuestra vista hacia ella sino que la hemos mirado desde lejos, y por ello probablemente ha permanecido oculta para nosotros.

—¿Qué quieres decir?

—Que me parece que todo el tiempo hemos estado hablando y conversando sobre la justicia, sin percatarnos de que estábamos mencionándola de algún modo.

—Esto es ya un largo preámbulo a lo que estoy deseando que me cuentes.

—Bueno, te lo contaré, para ver si lo que pienso 433a
tiene sentido. Lo que desde un comienzo hemos establecido que debía hacerse en toda circunstancia, cuando fundamos el Estado, fue la justicia o algo de su especie. Pues establecimos, si mal no recuerdo, y varias veces lo hemos repetido, que cada uno debía ocuparse de una sola cosa de cuantas conciernen al Estado, aquella para la cual la naturaleza lo hubiera dotado mejor.

—Efectivamente, lo dijimos.

—Y que la justicia consistía en hacer lo que es propio de uno, sin dispersarse en muchas tareas, es también algo que hemos oído a muchos otros, y que noso- b
tros hemos dicho con frecuencia.

—En efecto, lo hemos dicho y repetido.

—En tal caso, mi amigo, parece que la justicia ha de consistir en hacer lo que corresponde a cada uno, del modo adecuado. ¿Sabes de dónde lo deduzco?

—No, dímelo tú.

—Opino que lo que resta en el Estado, tras haber examinado la moderación, la valentía y la sabiduría, es lo que, con su presencia, confiere a todas esas cualidades la capacidad de nacer y —una vez nacidas— les permite su conservación. Y ya dijimos que, después de que halláramos aquellas tres, la justicia sería lo que restara c
de esas cuatro cualidades.

—Es forzoso, en efecto.

—Ahora, si fuera necesario decidir cuál de esas cuatro cualidades lograría con su presencia hacer al Estado bueno al máximo, resultaría difícil juzgar si es que consiste en una coincidencia de opinión entre gobernantes y gobernados, o si es la que trae aparejada entre los militares la conservación de una opinión pautada acerca de lo que debe temerse o no, o si la existencia de una inteligencia vigilante en los gobernantes; o si lo d

que con su presencia hace al Estado bueno al máximo consiste, tanto en el niño como en la mujer, en el esclavo como en el libre y en el artesano, en el gobernante como en el gobernado, en que cada uno haga sólo lo suyo, sin mezclarse en los asuntos de los demás.

—Ciertamente, resultaría difícil de decidir.

—Pues entonces, y en relación con la excelencia del Estado, el poder de que en él cada individuo haga lo suyo puede rivalizar con la sabiduría del Estado, su moderación y su valentía.

—Así es.

—Ahora bien, lo que puede rivalizar con éstas en relación con la excelencia del Estado, ¿no es lo que denominarías 'justicia'?

—Exacto.

—Examina también esto y dame tu opinión: ¿no les encomendarás a los gobernantes la conducción de los procesos judiciales del Estado?

—Sí, claro.

—Y cuando juzguen, ¿tendrán en vista otra cosa antes que ésta, a saber, que cada uno no se apodere de lo ajeno ni sea privado de lo propio?

—Ninguna otra cosa.

—Porque eso es lo justo.

—Sí.

—Y en ese sentido habría que convenir que la justi-
434a cia consiste tanto en tener cada uno lo propio como en hacer lo suyo.

—Así es.

—Mira ahora si estás de acuerdo conmigo. Si un carpintero intenta realizar la labor de un zapatero, o un zapatero la de un carpintero, intercambiando entre ellos las herramientas y las retribuciones, o si una misma persona trata de hacer ambas cosas, mezclándose todo lo demás, ¿te parece que eso produciría un grave daño al Estado?

—No mucho.

—Pero cuando un artesano o alguien que por naturaleza es afecto a los negocios, inducido por el dinero *b* o por la muchedumbre o por la fuerza o cualquier otra cosa de esa índole, intenta ingresar en la clase de los guerreros, o alguno de los guerreros procura entrar en la clase de los consejeros y guardianes, sin merecerlo, intercambiando sus herramientas y retribuciones, o bien cuando la misma persona trata de hacer todas estas cosas a la vez, este intercambio y esta dispersión en múltiples tareas, creo, serán la perdición del Estado. ¿No piensas también tú lo mismo?

—Por cierto que sí.

—En tal caso, la dispersión de las tres clases existentes en múltiples tareas y el intercambio de una por la *c* otra es la mayor injuria contra el Estado y lo más correcto sería considerarlo como la mayor villanía.

—Así es.

—Y la peor villanía contra el propio Estado, no dirás que es 'injusticia'?

—Claro.

—Por consiguiente, la injusticia es eso. A la inversa, convengamos en que la realización de la propia labor por parte de la clase de los negociantes, de los auxiliares y de los guardianes, de modo tal que cada uno haga lo suyo en el Estado —al contrario de lo antes descrito—, es la justicia, que convierte en justo al Estado.

—No me parece que puede ser de otro modo. *d*

—Pero no lo digamos aún con excesiva confianza, sino que apliquemos la noción a cada individuo, y si estamos de acuerdo en que allí también eso es justicia, lo concederemos, pues ¿qué podría objetarse? Si no estuviéramos de acuerdo, habría que examinarlo de otro modo. Por ahora llevemos a término el examen tal como lo hemos concebido, o sea, que si dábamos con algo de mayor tamaño que poseyera la justicia y procurábamos

contemplarla allí, luego sería más fácil divisarla en un
e solo hombre. Y nos ha parecido que este 'algo' es el Estado, por lo cual lo hemos fundado lo mejor que hemos podido, sabedores de que la justicia estaría en el Estado mejor fundado. Ahora bien, lo que allí se nos ha puesto en evidencia refirámoslo al individuo, y si concuerda lo de allí con lo de aquí quiere decir que marcha bien. Si en cambio aparece en el individuo algo diferen-
435a te, retornaremos al Estado para verificarlo allí. Puede ser que, entonces, al hacer el examen frotándolos uno con el otro, como dos astillas de las que se enciende el fuego, hiciéramos aparecer la justicia, y al tornarse manifiesta la verificaríamos en nosotros mismos.

—Lo que dices es un método —dijo— con el cual conviene que procedamos.

—Bien; cuando se afirma que algo de mayor tamaño es lo mismo que otra cosa más pequeña, ¿resulta disímil o similar a esta otra en el sentido que se dice que es lo mismo?

—Similar.

—Tampoco un hombre justo diferirá de un Estado
b justo en cuanto a la noción de la justicia misma, sino que será similar.

—Similar, en efecto.

—Por otro lado, el Estado nos pareció justo cuando los géneros de naturalezas en él presentes hacían cada cual lo suyo, y a su vez nos pareció moderado, valiente y sabio en razón de afecciones y estados de esos mismos géneros.

—Es verdad.

—Por consiguiente, amigo mío, estimaremos que el
c individuo que cuente en su alma con estos mismos tres géneros, en cuanto tengan las mismas afecciones que aquéllos, con todo derecho se hace acreedor a los mismos calificativos que se confieren al Estado.

—De toda necesidad.

—Pues esta vez, admirable amigo, hemos venido a enfrentarnos con una cuestión insignificante relativa al alma: si ésta contiene o no aquellos tres géneros.

—A mí no me parece insignificante. En efecto, Sócrates, tal vez sea verdadero el proverbio de que las cosas bellas son difíciles.

—Así parece. Y para que te enteres, Glaucón, lo que
pienso es que nunca aprehenderemos exactamente esta d
cuestión con métodos como los que hemos usado en
nuestros argumentos: el camino que conduce a ella es
más largo y complejo. No obstante, conserva su valor
lo que hemos dicho y examinado hasta ahora.

—¿Y no debemos contentarnos con eso? Al menos a mí me resulta suficiente por el momento.

—Pues entonces —dije—, a mí también me bastará en sumo grado.

—En ese caso no te desanimes, y prosigue el examen.

—¿No nos será acaso enteramente necesario conve- e
nir que en cada uno de nosotros habitan los mismo gé-
neros y comportamientos que en el Estado? Pues éstos
no llegan al Estado procedentes de ningún otro lado.
En efecto, sería ridículo pensar que la índole fogosa que
se imputa a Estados como los de Tracia y Escitia y a
las regiones norteñas en general —así como el deseo
de aprender que se atribuye a nuestro país, o la afición 436a
al comercio de los fenicios y de los que habitan en
Egipto— no se generara en los Estados a partir de los
individuos que hay en ellos.

—Muy cierto.

—Que esto es así no hay dificultad en reconocerlo.

—No, sin duda.

—En cambio, resulta difícil darse cuenta si en todos los casos actuamos por medio de un mismo género, o bien si, por ser tres los géneros, en un caso obramos por medio de uno de ellos, en otro por medio de otro. Por ejemplo: por medio de uno de estos géneros que

hay en nosotros aprendemos, por medio de otro somos fogosos y, a su vez, por el tercero deseamos los placeres relativos a la alimentación, a la procreación y todos los
b similares a ellos. ¿O es acaso por medio del alma íntegra que procedemos en cada uno de esos casos, cuando nos ponemos en acción? Estas son las cuestiones difíciles de delimitar convenientemente.

—Yo también creo que es así.

—Intentemos delimitar de esta manera si las cosas son las mismas entre sí o distintas.

—¿De que manera?

—Es evidente que una misma cosa nunca producirá ni padecerá efectos contrarios en el mismo sentido, con respecto a lo mismo y al mismo tiempo. De modo que, si hallamos que sucede eso en la misma cosa,
c sabremos que no era una misma cosa sino más de una.

—Bien.

—Examínenos ahora esto.

—Te escucho.

—¿Es posible que la misma cosa esté quieta y se mueva al mismo tiempo y en el mismo sentido?

—De ningún modo.

—Pongámonos de acuerdo con mayor precisión aún, para que no nos contradigamos al proceder. Por ejemplo, si se dice que un hombre está quieto pero que mueve las manos y la cabeza, no deberíamos afirmar que al mismo tiempo el mismo hombre está quieto y se mue-
d ve, me parece, sino que una parte de él está quieta y otra se mueve. ¿No es así?

—Así es.

—Y si el que declara tales cosas añadiera otras sutilezas y, para hacer alarde de su ingenio, aseverara que los trompos están al mismo tiempo detenidos y en movimiento cuando permanecen en el mismo punto —donde se fija su púa—, alrededor del cual gira; y lo mismo respecto de cualquier otro objeto que se mueve circu-

larmente en un mismo lugar, no lo aprobaríamos, pues-
to que no son las mismas partes de tales objetos las
que permanecen y las que se mueven. Más bien diría- e
mos que esos objetos tienen una línea recta y una cir-
cunferencia, y que están quietos en cuanto a la recta
—ya que por ningún lado se inclinan—, pero que se mue-
ven circularmente en cuanto a la circunferencia. Pero
cuando la perpendicular se inclina hacia la derecha
o hacia la izquierda, o hacia adelante o bacia atrás, al
mismo tiempo que gira, no está quieta en ningún sen-
tido.

—Y sería la respuesta correcta.

—Por consiguiente, ninguna de tales afirmaciones nos
perturbará ni nos convencerá de que alguna vez lo que
al mismo tiempo es lo mismo en el mismo sentido y
respecto de lo mismo producirá, será o padecerá cosas 437a
contrarias.

—A mí al menos no me convencerá.

—No obstante, y para que no nos veamos forzados a prolongar en forma tediosa el examen de todas estas objeciones ni a demostrar que son falsas, partamos de la base de que lo dicho es así, y avancemos, conviniendo en que, si se nos aparece algo distinto, todas las conclusiones que de allí extraigamos carecerán de validez.

—Será necesario proceder de ese modo.

—Ahora bien, el asentir y el disentir, el tender hacía b
algo y el repelerlo, el atraer algo hacia sí y el rechazar-
lo: ¿no tendrás todas estas cosas como contrarias entre
sí (trátese de acciones o de padecimientos, ya que en
eso nada difieren)?

—Sí, son contrarias.

—Pues bien, la sed y el hambre y los apetitos en ge-
neral, el deseo y la voluntad, ¿no los ubicarás en las
clases de que acabamos de hablar? ¿No dirás, por ejem- c
plo, que el alma de aquel que apetece tiende hacia aque-
llo que apetece, o que atrae hacia sí aquello que quiere

conseguir, o bien que, en la medida que desea procurarse algo, se hace a sí misma un signo de asentimiento, como si alguien la interrogara, suspirando por lograrlo?

—Sí, por cierto.

—Veamos ahora: el no-querer y no-desear ni apetecer, ¿no es lo mismo que rechazar y alejar del alma, y no deberíamos tener todas estas cosas por contrarias a las primeras?

d —Sin duda.

—Si es así, ¿no diremos que hay una especie constituida por tales apetitos, y que los que de éstos saltan más a la vista son el que llamamos 'sed' y el que denominamos 'hambre'?

—De acuerdo.

—Uno es el deseo de bebida, otro el de comida. ¿No es así?

—Sí.

—Pues bien, la sed en tanto tal existe en el alma como un apetito de algo más que lo que hemos dicho. Por ejemplo, la sed es sed de una bebida caliente o de una fría, una sed de mucha o poca bebida, o de tal o cual
e bebida. Si se añade a la sed un cierto calor, esto traerá aparejado el deseo de lo frío, mientras que, si a la sed se añade un cierto frío, el deseo será de beber algo caliente. Y por la presencia de la abundancia, se sentirá sed de mucha bebida, y por la de lo poco será de poca bebida. Pero la sed en sí misma jamás se convertirá en otra cosa que en un apetito de lo que le corresponde, la bebida en sí misma, y a su vez el hambre es un apetito de alimento.

—Así es; cada apetito, en sí mismo, lo es sólo de lo que por naturaleza le corresponde, y no de tal o cual cosa que se le añada.

438a —Hay que estar alerta, pues —proseguí—, de modo que no suceda que, por no haber reflexionado sobre el

tema, nos desconcierte alguien que alegue que nadie apetece bebida sino una buena bebida, ni una comida sino una buena comida. En efecto, todos apetecen cosas buenas; por lo tanto, si la sed es un apetito, ha de serlo respecto de algo bueno, sea bebida u otra cosa, e igualmente en los demás casos.

—Probablemente quien habla así parecería decir algo de importancia.

—De todos modos, hay ciertas cosas que están referi- *b*
das a otras, y que son, creo, de una índole u otra, pero cada una de ellas, en sí misma, se refiere sólo a cada una de las otras en sí mismas.

—No comprendo.

—¿No comprendes que lo mayor es de tal índole porque es mayor que otra cosa?

—Eso sí.

—¿Y que lo es respecto de lo menor?

—Sí.

—¿Y lo que es mucho mayor lo es respecto de algo mucho menor?

—También.

—¿Y lo que en cierto momento era mayor lo era respecto de lo que entonces era menor, y lo que ha de ser mayor lo será respecto de algo que ha de ser menor?

—¡Claro!

—Y lo más respecto de lo menos, el doble respecto *c*
de la mitad, y todo lo de esa índole; y a su vez lo más pesado respecto de lo más liviano, lo más rápido respecto de lo más lento, así como lo caliente respecto de lo frío, y con todas las cosas similares a éstas pasa así.

—Por supuesto.

—Y en lo concerniente a las ciencias, ¿no ocurre lo mismo? La ciencia en cuanto tal es ciencia de lo que se aprende en tanto tal, o bien de esto o aquello que debe ser referido a la ciencia. Pero una ciencia determinada lo es de algo determinado. Quiero decir lo siguiente:

d cuando se ha generado una ciencia de la construcción de casas, ésta se ha distinguido de las demás ciencias y ha debido ser llamada 'arquitectura'

—Ciertamente.

—¿Y esto no ocurre por ser de una índole determinada, distinta a todas las demás?

—Sí.

—Y cuando se ha generado de una índole determinada, ¿no ha sido por ser ciencia de algo determinado? ¿Y no es así con las demás artes y ciencias?

—Así es.

—Dime ahora si has comprendido lo que quería decir hace un momento: todas las cosas que están referidas a otras, si lo están sólo en sí mismas, están referidas sólo a esas otras cosas en sí mismas; en cambio,
e si están referidas a otras cosas determinadas, ellas mismas están determinadas. Y con esto no quiero decir que, tal como sean esas otras cosas, así sean aquellas a las cuales las otras están referidas, por ejemplo, que la ciencia de la salud y de la enfermedad sea sana y enferma, o que la de los males y de los bienes sea mala y buena. Lo que quiero decir es que, cuando una ciencia llega a ser ciencia no del objeto de la ciencia en sí misma sino de algo determinado —como es la salud y la enfermedad—, sucede que ella misma llega a ser determinada, y esto impide desde entonces llamarla simplemente 'ciencia', sino que hay que añadirle el nombre del algo determinado al que está referida, y llamarla así 'ciencia médica'

—Ahora he comprendido, y creo que es como dices.

439a —En cuanto a la sed ¿no la colocarás entre las cosas que se refieren a otra? Porque sin duda es sed de algo.

—Sí, de la bebida.

—Y dado que hay bebida de tal o cual índole, habrá también sed de tal o cual índole. Ahora bien, la sed en tanto tal no es sed de mucha o poca bebida, ni de bebi-

das de buena o mala clase, en una palabra, una sed determinada, sino que la sed en tanto tal es por naturaleza sólo sed de la bebida en cuanto tal.

—En un todo de acuerdo.

—Por consiguiente, el alma del sediento, en la medida que tiene sed, no quiere otra cosa que beber, y es a esto a lo que aspira y a lo cual dirige su ímpetu. *b*

—Evidentemente.

—En tal caso, si en ese momento algo impulsa al alma sedienta en otra dirección, habría en ella algo distinto de lo que le hace tener sed y que la lleva a beber como una fiera. Pues ya dijimos que la misma cosa no obraría en forma contraria a la misma parte de sí misma, respecto de sí misma y al mismo tiempo.

—No, en efecto.

—Del mismo modo, creo que no sería correcto decir que las manos del mismo arquero rechazan y a la vez atraen hacia sí el arco, sino que una es la mano que lo rechaza y la otra la que lo atrae hacia sí.

—Con toda seguridad.

—Pero podemos decir que hay algunos que tienen sed y no quieren beber.

—Sí, a menudo y mucha gente.

—¿Y qué cabría decir acerca de ella? ¿No será que en su alma hay algo que la insta a beber y que hay también algo que se opone, algo distinto a lo primero y que prevalece sobre aquello?

—Así me parece a mí también.

—Pues bien, lo que se opone a tales cosas es generado, cada vez que se genera, por el razonamiento, mien- *d*
tras que los impulsos e ímpetus sobrevienen por obra de las afecciones y de las enfermedades.

—Parece que sí.

—Pues no sería infundadamente que las juzgaríamos como dos cosas distintas entre sí. Aquella por la cual el alma razona la denominaremos 'raciocinio', mientras

que aquella por la que el alma ama, tiene hambre y sed y es excitada por todos los demás apetitos es la irracional y apetitiva, amiga de algunas satisfacciones sensuales y de los placeres en general.

e —Sería natural, por el contrario, que las juzgáramos así.

—Tengamos, pues, por delimitadas estas dos especies que habitan en el alma. En cuanto a la fogosidad, aquello por lo cual nos enardecemos ¿es una tercera especie, o bien es semejante por naturaleza a alguna de las otras dos?

—Tal vez sea semejante a la apetitiva.

—Sin embargo, yo creo en algo que he escuchado cierta vez: Leoncio, hijo de Aglayón, subía del Pireo bajo la parte externa del muro boreal, cuando percibió unos cadáveres que yacían junto al verdugo público. Experimentó el deseo de mirarlos, pero a la vez sintió una repugnancia que lo apartaba de allí, y durante unos momentos se debatió interiormente y se cubrió el rostro.
440a Finalmente, vencido por su deseo, con los ojos desmesuradamente abiertos corrió hacia los cadáveres y gritó: «Mirad, malditos, satisfaceos con tan bello espectáculo.»

—También yo lo he oído contar.

—Este relato significa que a veces la cólera combate contra los deseos, mostrándose como dos cosas distintas.

—Eso es lo que significa, en efecto.

—Y en muchas otras ocasiones hemos advertido que, cuando los deseos violentan a un hombre contra su ra-
b ciocinio, se insulta a sí mismo y se enardece contra lo que, dentro de sí mismo, hace violencia, de modo que, como en una lucha entre dos facciones, la fogosidad se convierte en aliado de la razón de ese hombre. No creo en cambio que puedas decir —por haberlo visto en ti mismo o en cualquier otro— que la fogosidad haga causa común con los deseos actuando contra lo que la razón decide.

—No, por Zeus.

—Veamos ahora el caso en que alguien cree obrar c
injustamente: cuanto más noble es, tanto menos puede encolerizarse, aunque sufra hambre, frío o cualquier otro padecimiento de esa índole por causa de aquel que —según piensa— actúa justamente. Por ello, como dije, su fogosidad no consentirá en despertar contra éste.

—Es verdad.

—Por el contrario, en el caso de alguien que se considere víctima de injusticia, su fogosidad bierve en él, se irrita y combate por lo que tiene por justo, y sufre hambre, frío y padecimientos similares, soportándo- d
los hasta que triunfe, no cesando en su nobles propósitos hasta que los cumple por completo, o bien hasta que perece o se calma al ser llamado por la razón como el perro por su pastor.

—Muy acertada es la comparación que haces —dijo Glaucón—, sobre todo porque habíamos dispuesto que en nuestro Estado los auxiliares sirvieran a los gobernantes, que son como pastores del Estado.

—Entiendes muy bien lo que quiero decir. Pero ¿no habrá que considerar algo más?

—¿Qué cosa? e

—Que lo que se manifiesta respecto de lo fogoso es lo contrario de lo que creíamos hace un momento. Pues entonces creíamos que era algo apetitivo, mientras que ahora, muy lejos de eso, debemos decir que, en el conflicto interior del alma, toma sus armas en favor de la razón.

—Enteramente de acuerdo.

—¿Y es algo distinto de la razón, o bien es una especie racional, de modo que en el alma no habría tres especies sino dos, la racional y la apetitiva? O bien, así como en el Estado había tres géneros que lo componían, el de los negociantes, el de los auxiliares y el de los 441a
consejeros, ¿del mismo modo habría en el alma una ter-

cera especie, la fogosa, que vendría a ser como el auxiliar de la naturaleza racional, salvo que se corrompiera por obra de una mala instrucción?

—Forzosamente sería una tercera especie.

—Sí, siempre que se nos manifieste distinta al raciocinio, tal como se nos manifestó distinta de lo apetitivo.

—Eso no es difícil de ser mostrado —replicó Glaucón—. Ya en los niños se puede advertir que, tan pronto como nacen, están llenos de fogosidad, mientras
b que, en lo que hace al raciocinio, algunos jamás alcanzan a tenerlo, me parece, y la mayoría lo alcanza mucho tiempo después.

—Por Zeus, lo que dices es muy cierto —contesté—. Incluso en las fieras se ve cuán correctamente es lo que has afirmado. Y además contamos con el testimono de Homero que hemos citado más arriba [10]:

golpeándose el pecho, increpó a su corazón con estas [palabras.

Allí Homero ha presentado claramente una especie del
c alma censurando a otra: lo que reflexiona acerca de lo mejor y de lo peor censurando a lo que se enardece irracionalmente.

—Hablas de un modo enteramente correcto.

—Por consiguiente, y aunque con dificultades, hemos cruzado a nado estas aguas, y hemos convenido adecuadamente que en el alma de cada individuo hay las mismas clases —e idénticas en cantidad— que en el Estado.

—Así es.

—Por lo tanto, es necesario que, por la misma causa que el Estado es sabio, sea sabio el ciudadano particular y de la misma manera.

—Sin duda.

---

[10] En III 390d. Allí se citó *Od.* XX 17-18; aquí se cita sólo el v. 17.

—Y que por la misma causa que el ciudadano particular es valiente y de la misma manera, también el Es- *d* tado sea valiente. Y así con todo lo demás que concierne a la excelencia: debe valer del mismo modo para ambos.

—Es forzoso.

—Y en lo tocante al hombre justo, Glaucón, creo que también diremos que lo es del mismo modo por el cual consideramos que un Estado era justo.

—También esto es necesario.

—Pero en ningún sentido olvidaremos que el Estado es justo por el hecho de que las tres clases que existen en él hacen cada una lo suyo.

—No creo que lo hayamos olvidado.

—Debemos recordar entonces que cada uno de nosotros será justo en tanto cada una de las especies que hay en él haga lo suyo, y en cuanto uno mismo haga *e* lo suyo.

—Sin duda debemos recordarlo.

—Y al raciocinio corresponde mandar, por ser sabio y tener a su cuidado el alma entera, y a la fogosidad le corresponde ser servidor y aliado de aquél.

—Ciertamente.

—¿Y no será, como decíamos[11], una combinación de música y gimnasia lo que las hará concordar, poniendo a una en tensión y alimentándola con palabras y enseñanzas bellas, y, en cambio, relajando y apaci- 442*a* guando la otra, aquietándola por medio de la armonía y del ritmo?

—Claro que sí.

—Y estas dos especies, criadas de ese modo y tras haber aprendido lo suyo y haber sido educadas verdaderamente, gobernarán sobre lo apetitivo, que es lo que más abunda en cada alma y que es, por su naturaleza,

[11] En III 411e-412a.

insaciablemente ávido de riquezas. Y debe vigilarse esta especie apetitiva, para que no suceda que, por colmarse de los denominados placeres relativos al cuerpo, crezca y se fortalezca, dejando de hacer lo suyo e in-
b tentando, antes bien, esclavizar y gobernar aquellas cosas que no corresponden a su clase y trastorne por completo la vida de todos.

—Con toda seguridad.

—¿Y no serán estas dos mismas especies las que mejor pongan en guardia al alma íntegra y al cuerpo contra los enemigos de afuera, una deliberando, el otro combatiendo en obediencia al que manda, y cumpliendo con valentía con sus resoluciones?

—Sí.

—Valiente, precisamente, creo, llamaremos a cada
c individuo por esta segunda parte, cuando su fogosidad preserva, a través de placeres y penas, lo prescrito por la razón en cuanto a lo que hay que temer y lo que no.

—Correcto.

—Y sabio se le ha de llamar por aquella pequeña parte [12] que mandaba en su interior prescribiendo tales cosas, poseyendo en sí misma, a su vez, el conocimiento de lo que es provechoso para cada una y para la comunidad que integran las tres.

—De acuerdo.

—Y moderado será por obra de la amistad y concor-
d dia de estas mismas partes, cuando lo que manda y lo que es mandado están de acuerdo en que es el raciocinio lo que debe mandar y no se querellan contra él.

—Pues eso y no otra cosa es la moderación, tanto en lo que hace al Estado como en lo tocante al individuo.

—Y será asimismo justo por cumplir con lo que tantas veces hemos dicho —añadí.

—Necesariamente.

---

[12] Cf. 428e.

—¿Y con ésto no quedará la justicia desdibujada de modo tal que parezca distinta de como se mostró en el Estado?

—No creo.

—De todas maneras, si algo en nuestra alma controvierte tal noción de justicia, la consolidaremos del *e*
todo añadiéndole algunas ideas vulgares.

—¿Cuáles?

—Por ejemplo: si, acerca de aquel Estado y del varón semejante a él por naturaleza y por su educación, nos fuera preciso llegar a un acuerdo sobre si tal hombre, tras recibir un depósito de oro o de plata, se negara a devolverlo, ¿quién crees que pensaría que él haría
eso antes que cuantos son de índole diferente a la suya? 443*a*

—Nadie lo pensaría.

—Y ese mismo hombre, ¿no estaría lejos de profanar templos o de robar o de traicionar a amigos en la vida privada y al Estado en la vida pública?

—Bien lejos.

—Y de ningún modo sería infiel a sus juramentos ni a otro tipo de obligaciones.

—¡Claro!

—También los adulterios y la negligencia respecto de los padres y del culto a los dioses convendrían a cualquier otro menos al hombre de que hablamos.

—A cualquier otro, por cierto.

—Y la causa de todo esto es la de que cada una de *b*
las clases que hay en él hacen lo suyo, tanto en lo que hace a mandar como en lo relativo al ser mandado.

—Esa es la causa, y ninguna otra.

—En tal caso, ¿buscas aún otra cosa que la justicia como lo que provee de ese poder a tales varones y al Estado?

—No, por Zeus.

—Por consiguiente, se ha cumplido perfectamente nuestro sueño, por el cual, decíamos, presentíamos que,

tan pronto como comenzáramos a fundar el Estado, conforme a alguna divinidad, daríamos con un principio y
c un molde de la justicia.

—Completamente de acuerdo.

—Contábamos entonces, Glaucón, con una cierta imagen de la justicia, que nos ha sido de provecho para tener por recto que quien es por naturaleza fabricante de calzado no haga otra cosa que fabricar calzado, y que el carpintero no haga otra cosa que obras de carpintería, y así con los demás de esa índole.

—Es claro.

—Y la justicia era en realidad, según parece, algo
d de esa índole, mas no respecto del quehacer exterior de lo suyo, sino respecto del quehacer interno, que es el que verdaderamente concierne a sí mismo y a lo suyo, al no permitir a las especies que hay dentro del alma hacer lo ajeno ni interferir una en las tareas de la otra. Tal hombre ha de disponer bien lo que es suyo propio, en sentido estricto, y se autogobernará, poniéndose en orden a si mismo con amor y armonizando sus tres especies simplemente como los tres términos de la escala musical: el más bajo, el más alto y el medio. Y si llega a haber otros términos intermedios, los unirá a todos; y se generará así, a partir de la multiplicidad, la unidad absoluta, moderada y armónica. Quien obre en tales condiciones, ya sea en la adquisición de riquezas o en el cuidado del cuerpo, ya en los asuntos del Estado o en las transacciones privadas, en todos estos casos tendrá por justa y bella —y así la denominará— la acción que preserve este estado de alma y coadyuve a su producción, y por sabia la ciencia que supervise dicha acción. Por el contrario, considerará injusta la ac-
444a ción que disuelva dicho estado anímico y llamará 'ignorante' a la opinión que la haya presidido.

—En todo sentido dices la verdad.

—O sea, si afirmáramos que hemos descubierto al hombre justo y al Estado justo y lo que es la justicia que se encuentra en ellos, no pensaríamos erróneamente.

—No, ¡por Zeus!

—¿Lo afirmaremos, entonces?

—Lo afirmaremos

—Sea; creo que, después de esto, debemos examinar la injusticia.

—Es evidente.

—¿No ha de consistir en una disputa interna entre las tres partes, en una intromisión de una en lo que b corresponde a otras y en una sublevación de una de las partes contra el conjunto del alma, para gobernar en ella, aun cuando esto no sea lo que le corresponde, ya que es de naturaleza tal que lo que le es adecuado es servir al género que realmente debe gobernar? Pienso que diremos que cosas de esa índole, y el desorden y el funcionamiento errático de estas partes es lo que constituye la injusticia, la inmoderación, la cobardía, la ignorancia y, en resumen, todos los males del alma.

—Así es esto.

—Por consiguiente, tanto el obrar injustamente y el c ser injusto como el actuar justamente, todo esto se nos revela claramente, si ya se nos ha revelado claramente la justicia y la injusticia.

—¿De qué modo?

—Tal como las cosas sanas y las malsanas, de las que en nada difieren, pues lo que éstas son en el cuerpo aquéllas lo son en el alma.

—¿En qué sentido?

—En el de que las cosas sanas producen la salud y las malsanas la enfermedad.

—Sí.

—De manera análoga, el obrar justamente produce la justicia, mientras el actuar injustamente engendra la injusticia. d

—Es forzoso.

—Pues bien, producir la salud equivale a instaurar el predominio de algunas partes del cuerpo sobre otras que son sometidas, conforme a la naturaleza; en cambio, la enfermedad surge cuando el predominio de unas y el sometimiento de otras es contrario a la naturaleza.

—Sin duda.

—En tal caso, parece que la excelencia es algo como
e la salud, la belleza y la buena disposición del ánimo; mientras que el malogro es como una enfermedad, fealdad y flaqueza.

—Así es.

—Y las empresas bellas conducen a la adquisición de la excelencia, en tanto que las deshonestas llevan al malogro.

—Necesariamente.

—Lo que nos resta examinar es, creo, qué es más
445a ventajoso, si actuar con justicia, emprender asuntos bellos y ser justo —aun cuando pase inadvertido el que se sea de tal índole—, o si obrar injustamente y ser injusto, aun en el caso de quedar impune y no poder mejorar por obra de un castigo.

—Pero Sócrates, —protestó Glaucón—, me parece que ese examen se vuelve ridículo. Si en el caso de que el cuerpo esté arruinado físicamente se piensa que no es posible vivir, ni aunque se cuente con toda clase de alimentos y de bebidas y con todo tipo de riqueza y de poder, menos aún será posible vivir en el caso de que
b esté perturbada y corrompida la naturaleza de aquello gracias a lo cual vivimos, por más que haga todo lo que le plazca. Salvo que se aparte del mal y de la injusticia, y se adquiera, en cambio, la justicia y la excelencia. Pues cada una de estas cosas ha revelado ser tal como la habíamos descrito.

—En efecto, sería ridículo —respondí—. No obstante, puesto que hemos llegado a un punto desde el cual

podemos divisar con la mayor claridad que las cosas son así, no debemos desfallecer.

—¡Por Zeus! De ningún modo debemos desfallecer. c

—Ven ahora, para mirar cuántas clases hay de malogro, que, en mi opinión, vale la pena observar.

—Yo te sigo; a ti sólo te toca hablar.

—Y bien —dije—, ya que hemos ascendido hasta un sitio que es como atalaya de la argumentación, me parece que hay una sola especie de excelencia e incontables de malogro, aunque sólo cuatro de ellas son dignas de mención.

—¿Qué quieres decir?

—Que por cuantos modos de gobierno cuenten con formas específicas, probablemente haya tantos modos de alma.

—¿Y cuántos hay? d

—Cinco modos de gobierno y cinco modos de alma.

—Dime cuáles.

—Digo que el modo de gobierno que hemos descrito es uno, pero que podría llamarse con dos nombres. Así, si entre los gobernantes surge uno que se destaca de los demás, lo llamaremos 'monarquía', mientras que, en caso de que sean varios, 'aristocracia'

—Es cierto.

—Por eso, entonces, afirmo que es una especie única; pues ni aunque sean varios, ni aunque surja uno solo, cambiarán las leyes del Estado en forma notable, e si es que se han criado y educado del modo que hemos descrito.

—No parece probable.

V

449a —A semejante Estado y a semejante forma de gobierno llamo buena y recta, lo mismo que al hombre correspondiente; pero a las otras las tengo por malas y erróneas, tanto en lo relativo a la administración del Estado, como a la organización del carácter del alma individual, y su maldad existe en cuatro clases.

—¿Cuáles?

Y yo iba a describirlas una tras otra, tal como me
b parecía que cada una de ellas se transformaba en las demás; pero Polemarco —quien estaba sentado a poca distancia de Adimanto—, extendiendo su mano, asió por arriba el manto de éste, del lado del hombro, y lo hizo girar hacia sí e, inclinándose hacia él, le susurró algunas palabras, de las cuales nada pudimos entender, salvo esto:

—¿Qué haremos? ¿Lo dejaremos seguir?

—De ningún modo —repuso Adimanto, hablando ya en voz alta.

—¿Qué es lo que no dejaréis seguir? —pregunté.

—A ti.

—Pero ¿por qué?

—Porque nos das la impresión de ser indolente y escamotear toda una parte de la discusión, y no la más insignificante, para no tomarte el trabajo de entrar en

detalles; y parecería que has creído que pasarías inadvertido al decir a la ligera, en lo referente a las mujeres y niños, que es evidente para cualquiera que todas las cosas son comunes a los amigos.

—¿Y no es eso correcto, Adimanto?

—Sí, pero lo correcto de esto, como en los demás casos, requiere una argumentación respecto de cómo es tal comunidad, ya que puede haber muchos modos. No omitas, pues, lo que tienes en mente. Pues nosotros hace rato que estamos aguardando lo que creíamos dirías d
acerca de cómo se procrearán los niños y, luego de procreados, cómo se educarán, y todo lo que entiendes al hablar de comunidad de mujeres y niños. Pensamos, en efecto, que para el Estado es de suma importancia que eso se produzca de modo correcto o incorrecto. Por eso ahora, cuando ibas a abordar la exposición de otro régimen político antes de haber definido esas cosas suficientemente, hemos resuelto lo que has oído: no dejarte proseguir antes de que hayas expuesto todas estas 450a
cosas, como has hecho con las demás.

—Pues también a mí —dijo Glaucón— consideradme asociado a vuestro voto.

—¡Sin la menor duda! —exclamó Trasímaco—. Esa resolución la compartimos todos; puedes creerlo, Sócrates.

—¿Qué es lo que hacéis, atacándome así? —me quejé—. ¡Tamaña discusión promovéis acerca de nuestra organización política, como si estuviéramos al comienzo! Porque yo me regocijaba de haber concluido ya la descripción, encantado de que se la diera por admitida tal como había sido expuesta. No sabéis vosotros, al reclamarla ahora, el enjambre de argumenta- b
ciones que suscitaréis. Ya en aquel momento lo soslayé precisamente por advertirlo, para no provocar semejante perturbación.

—¿Y qué? —prorrumpió Trasímaco—. ¿Acaso piensas que hemos venido aquí para buscar algún tesoro, en lugar de asistir a argumentaciones?

—Sí —repliqué—, pero argumentaciones con medida.

—Bien, Sócrates —dijo Glaucón—, mas la medida de
argumentaciones como éstas es, para la gente inteligen-
te, la vida entera. Pero no te preocupes por nosotros;
por ningún motivo debes titubear en exponer tu parecer
c acerca de lo que te preguntamos: en qué consistirá esta
comunidad de mujeres y niños para nuestros guardia-
nes, y en qué la crianza de los niños cuando aún son
pequeños, en el período intermedio entre el nacimiento
y la educación, que parece ser lo más espinoso. Trata
de decirnos de qué modo debe desarrollarse.

—No es fácil exponer tal tema, bendito amigo —con-
testé—, pues arroja muchas más dudas aún de lo que
hemos descrito hasta ahora. En efecto, se dudará de que
lo dicho sea posible, e incluso en el caso de que lo fue-
d ra, cabrá la duda de que eso sea lo mejor, y de ese mo-
do. Por ello vacilo en tratar estos asuntos, ya que la
exposición puede parecer una expresión de deseos, que-
rido mío.

—No vaciles, porque los que te escuchan no son desconsiderados, ni incrédulos ni hostiles.

—Excelente amigo, sin duda me hablas de ese modo porque quieres darme ánimo.

—Sí, por cierto.

—Pues bien, produces el efecto contrario. En efecto,
si yo estuviera confiado en saber aquello de lo cual de-
bo hablar, sería excelente tu manera de darme ánimo,
ya que, quien conozca la verdad, puede hablar con se-
guridad y audacia sobre los temas más caros e impor-
e tantes en medio de personas inteligentes y queridas.
Pero exponer teorías cuando aún se duda de ellas y se
451a las investiga, tal como debo hacer yo, es temible y peli-

groso; y no por incitar a la risa, ya que eso sería pueril; el peligro consistiría más bien en que, al fracasar respecto de la verdad, no sólo caiga yo sino que arrastre en mi caída también a mis amigos en relación con las cosas en que menos conviene errar. Imploro la gracia de Adrastea [1], Glaucón, por lo que voy a decir. Considero, en efecto, que llegar involuntariamente a ser asesino de alguien es una falta menor que la de engañarlo respecto de las instituciones nobles, buenas y justas. Y vale más la pena correr este riesgo con los enemigos que con los amigos, de modo que no haces bien en dar- *b*
me ánimo.

—Querido Sócrates —repuso Glaucón, echándose a reír—, si sufrimos algún perjuicio por causa de tu argumento, te absolveremos como si se tratara de un homicidio, y te declararemos limpio de toda mancha y de todo intento de engaño. De manera que habla con confianza.

—Está bien —asentí—, ya que, como dice la ley [2], el absuelto en tal caso [3] queda limpio. Y es natural que lo que valga para tal caso valga para el caso presente [4].

—Por eso mismo, pues, habla.

—Y para hablar debemos ahora retornar a lo que, en aquel momento, le correspondía el turno en nuestra exposición. Pero tal vez sea correcto proceder así: que, *c*
una vez completada la actuación masculina, se cumpla a su vez la femenina, máxime dada tu exhortación a ello. Porque, en mi opinión, no hay, para hombres nacidos

---

[1] La primera mención de Adrastea en la literatura griega conservada se halla en el verso 936 de *Prometeo encadenado* de Esquilo: «Los sabios se inclinan ante Adrastea» (es el mismo verbo que aquí; por el contexto, traducimos «imploro»). Un escolio a ese verso aclaraba: «una diosa que castigaba a los orgullosos».

[2] Adam remite aquí a *Leyes* 869e y a Demóstenes, XXXVII 58-59.

[3] O sea, en el caso de que el homicidio sea involuntario.

[4] O sea, en el caso de los presuntos errores a que puede inducir la argumentación de Sócrates.

y educados de la manera que hemos descrito, otro modo recto de posesión y trato de sus hijos y mujeres que el de seguir en conformidad con el impulso que originariamente le hemos imprimido. Y en nuestro discurso nos hemos esforzado en establecer a estos hombres como guardianes de ganado.

—Así es.

d —Sigamos con la comparación, entonces, y démosles la generación y la crianza de modo similar, y examinemos si nos conviene o no.

—¿En qué sentido?

—En éste: ¿creemos que las hembras de los perros-guardianes deben participar en la vigilancia junto con los machos, y cazar y hacer todo lo demás junto con éstos, o bien ellas quedarse en casa, como si estuvieran incapacitadas por obra del parto y crianza de los cachorros, mientras ellos cargan con todo el trabajo y todo el cuidado del rebaño?

—Deben hacer todo en común, excepto que las trate-
e mos a ellas como más débiles y a ellos como más fuertes.

—Pero ¿se puede emplear a un animal en las mismas tareas que otro, si no se le ha brindado el mismo alimento y la misma educación?

—No, no se puede.

—Pues entonces, si hemos de emplear a las mujeres en las mismas tareas que a los hombres, debe enseñárseles las mismas cosas.

452a —Sí.

—Y tenemos que a los hombres se les ha brindado la enseñanza tanto de la música como de la gimnasia.

—Así es.

—Por consiguiente, también a las mujeres debe ofrecérseles la enseñanza de ambas artes, así como las que conciernen a la guerra, y debe tratárselas del mismo modo que a los hombres.

—Por lo que dices, es probable.

—Claro que tal vez muchas de las cosas que, contra lo acostumbrado, exponemos parezcan ridículas si se las pone en práctica.

—Sí, por cierto.

—Pero ¿qué es lo más ridículo que ves en ellas? ¿No es obviamente el hecho de que las mujeres hagan gimnasia desnudas en la palestra junto a los hombres, b
y no sólo las jóvenes sino también las más ancianas, como esos viejos que se ejercitan en los gimnasios cuando están ya arrugados, y gustan de la gimnasia, aunque presenten un aspecto desagradable?

—Sí, ¡por Zeus! Parecería ridículo, al menos en las actuales circunstancias.

—Con todo, puesto que nos hemos propuesto hablar, no debemos temer las pullas de los graciosos, digan cuanto digan y lo que digan sobre tal transformación referente a la gimnasia y a la música, y no menos al c
manejo de armas y a la equitación.

—Tienes razón.

—Más bien, dado que hemos comenzado nuestra exposición, hay que avanzar bacia el aspecto áspero de la ley en cuestión, y les rogaremos a aquellos graciosos que dejen de lado sus bromas, y que se pongan serios y recuerden que no hace mucho tiempo a los griegos —como ahora a la mayoría de los bárbaros— les parecía que era vergonzoso y ridículo mirar a hombres desnudos. Sólo cuando comenzaron a hacer ejercicios gimnásticos[5] los cretenses primeramente, y después los d
lacedemonios, les fue posible a los chistosos de entonces ridiculizar todas esas cosas. ¿No lo crees?

—Sí.

[5] La traducción de *gymnasía* por «ejercicios gimnásticos» no muestra el matiz de desnudez (*gymnós*= «desnudo») que implica el vocablo griego.

—Pero después de que la experiencia reveló a los hombres que era mejor desnudarse que cubrir todo el cuerpo[6], pienso, lo que parecía ridículo a los ojos se desvaneció por obra de lo que, a la luz de la razón, se mostró como excelente. Y esto ha puesto de manifiesto que es un tonto aquel que considera ridículo otra cosa que el mal, y quien trata de mover a risa mirando como
e ridículo cualquier otro espectáculo que el de la locura y el de la maldad, y que, a su vez, se propone y persigue seriamente otro modelo de belleza que el del bien.

—Por entero de acuerdo.

—Lo primero en que debemos ponernos de acuerdo es sobre si estas propuestas son posibles o no. Y debemos abrir el debate, para quien quiera discutir —sea
453*a* en broma o en serio—, si la naturaleza humana femenina es capaz de compartir con la masculina todas las tareas o ninguna, o si unas sí y otras no, y si entre las que pueden compartir están o no las referentes a la guerra. Si comenzamos tan bien, ¿no es natural que también concluyamos de la mejor manera?

—Por cierto.

—¿Quieres que debatamos la cuestión contra nosotros mismos, en nombre de los demás, para que la parte del argumento contrario no sucumba al asedio por falta de defensa?

b —Nada lo impide.

—Hablemos, pues, en nombre de ellos: «No es necesario, oh Sócrates y Glaucón, que otros os discutan. Pues vosotros mismos, al comenzar la fundación de vuestro Estado, habéis convenido en que cada uno debía realizar una sola tarea, acorde a su naturaleza»[7] Nosotros lo habíamos convenido, creo, de modo que no podría-

---

[6] Literalmente sería: «Pero después de que, a quienes hicieron la experiencia, el desnudarse se reveló como mejor que el cubrir todas las cosas de esa índole.»

[7] Cf. II 369a-370c.

mos negarlo. «¿Y acaso no hay una gran diferencia entre la naturaleza de la mujer y la del hombre?» Pregunta a la que tendríamos que responder afirmativamente. «En tal caso, corresponde asignar a cada uno una tarea distinta, según su propia naturaleza». A lo *c*
cual deberíamos asentir. «¿Cómo negar, por ende, que ahora os equivocáis y os contradecís a vosotros mismos, al afirmar que los hombres y las mujeres deben realizar las mismas tareas, aun cuando cuenten con naturalezas tan distintas?» ¿Puedes alegar algo, mi admirable amigo Glaucón, frente a tales objeciones?

—Así, repentinamente, no es fácil. Pero yo te rogaré, te ruego ahora mismo que expongas nuestro propio argumento, cualquiera que sea.

—Hace rato, Glaucón, que yo preveía estas cuestiones y muchas otras de la misma índole, y por eso temía *d*
y titubeaba en tocar la ley concerniente a la posesión y educación de las mujeres y niños.

—Y en efecto, ¡por Zeus!, no parece fácil.

—No, pero hay que tener en cuenta esto: tanto si alguien se cae en una pequeña piscina como si cae en el mar más grande, debe ponerse a nadar.

—Por supuesto.

—Así también nosotros debemos nadar e intentar ponernos a salvo de la discusión, sea con la esperanza de que algún delfín nos permita montarnos sobre su lomo, o bien con alguna otra forma desesperada de salvación.

—Parece que sí.

—Veamos, pues, si hallamos de algún modo la salida. Hemos convenido, en efecto, que a cada naturaleza le corresponde una ocupación, y que la de la mujer es diferente a la del hombre. Pero ahora afirmamos que a estas naturalezas diferentes corresponden las mismas ocupaciones. ¿Es esto lo que se nos reprocha?[8].

---

[8] Nos apartamos de Adam y, con Burnet, seguimos la lección del *Vindobonensis* 55.

—Precisamente.

454a —¡Cuán excelente, Glaucón, es el poder del arte de la disputa!

—¿Por qué?

—Porque me parece que muchos van a parar a dicho arte incluso sin quererlo, ya que no creen contender, sino argumentar, a causa de su incapacidad para examinar lo que se dice distinguiendo especies; persiguen la contradicción de lo que ha sido dicho, antes atentos meramente a las palabras, recurriendo a argucias, no a argumentos.

—Esto, en efecto, sucede a mucha gente; pero ¿también nos alcanza a nosotros en este momento?

b —Sin ninguna duda. Y corremos el riesgo de comprometernos, a pesar nuestro, en una contienda verbal.

—¿De qué modo?

—Atentos meramente a las palabras, muy virilmente y al modo erístico, perseguimos la tesis de que a quienes no poseen la misma naturaleza no corresponden las mismas ocupaciones, sin que de ningún modo hayamos examinado la especie de la diferencia o de la identidad de la naturaleza, ni a qué apuntábamos al distinguirlas, cuando atribuíamos diferentes ocupaciones a diferentes naturalezas, y las mismas ocupaciones a las mismas naturalezas.

—En efecto, no lo hemos examinado.

—Por lo tanto, según da la impresión, no es lícito preguntarnos si la naturaleza de los calvos y la de los peludos es la misma o si es contraria, y, si convenimos en que es contraria, en caso de que los calvos sean zapateros, no permitir que lo sean los peludos, y a la inversa.

—Pero eso sería ridículo —replicó Glaucón.

—¿Y acaso sería ridículo por algún otro motivo que porque entonces no planteábamos la identidad y la diferencia de naturaleza en todo sentido, sino sólo aquella
d especie de diversidad y de similitud relativa a las ocu-

paciones en si mismas? Queríamos decir, por ejemplo, que un médico y una médica que cuentan con un alma de médico tienen la misma naturaleza[9]. ¿O no piensas así?

—Sí, por cierto.

—En cambio, un médico y un carpintero tienen distinta naturaleza, ¿no?

—Por completo.

—Y en el caso del sexo masculino y del femenino, si aparece que sobresalen en cuanto a un arte o a otro tipo de ocupación, diremos que se ha de acordar a cada uno lo suyo, pero si parece que la diferencia consiste en que la hembra alumbra y el macho procrea, más e
bien afirmaremos que aún no ha quedado demostrado que la mujer difiere del hombre en aquello de lo que estábamos hablando, sino que seguiremos pensando que los guardianes y sus esposas deben ocuparse de las mismas cosas.

—Lo afirmaremos correctamente.

—Después de eso ¿no exhortaremos a nuestro objetor a que nos enseñe respecto de qué arte o de qué ocupa- 455a
ción de las relativas a la organización del Estado la naturaleza de la mujer no es la misma que la del hombre, sino distinta?

—Pues eso es justo.

—Tal vez entonces algún otro diría lo que tú hace poco[10]: que hablar satisfactoriamente no es fácil, pero tras haber reflexionado no es difícil.

—Podría decirlo.

—¿Quieres que pidamos a nuestro contendiente que nos siga, a ver si le demostramos que no hay ocupación b

[9] Pasaje de redacción oscura. Adoptamos, con Burnet, la lección de la mayoría de los códices, bien que dejando el participio *ónta* que figura en éstos.

[10] En 453c.

alguna exclusiva de la mujer en lo que toca a la administración del Estado?

—¡Claro que sí!

—Vamos, pues, le diremos nosotros, responde: ¿no decías que el hombre bien dotado para algo difiere del poco dotado en que el primero aprende fácilmente, el otro con dificultad, y en que uno, tras breve aprendizaje, se torna capaz de descubrir mucho más de lo que ha aprendido, mientras el otro, con una instrucción larga y mucho estudio, no puede retener lo que se le ha enseñado, y en que, en tanto que los miembros del cuerpo del primero son servidores adecuados de su espíritu,
c los del segundo lo contrarían? ¿Es por estas cosas o por otras por lo que distinguías al hombre bien dotado para algo del poco dotado?

—Nadie dirá otras cosas.

—Ahora bien, ¿conoces alguna de las actividades que practican los seres humanos donde el sexo masculino no sobresalga en todo sentido sobre el femenino? ¿O nos extenderemos hablando del tejido y del cuidado de los pasteles y pucheros, cosas en las cuales el sexo fe-
d menino parece significar algo y en la que el ser superado sería lo más ridículo de todo?

—Dices verdad —contestó Glaucón—, pues podría decirse que un sexo es completamente aventajado por el otro en todo. Claro que muchas mujeres son mejores que muchos hombres en muchas cosas; pero en general es como tú dices.

—Por consiguiente, querido mío, no hay ninguna ocupación entre las concernientes al gobierno del Estado que sea de la mujer por ser mujer ni del hombre en tanto hombre, sino que las dotes naturales están similarmente distribuidas entre ambos seres vivos, por lo cual la mujer participa, por naturaleza, de todas las
e ocupaciones, lo mismo que el hombre; sólo que en todas la mujer es más débil que el hombre.

—Completamente de acuerdo.

—¿Hemos de asignar entonces todas las tareas a los hombres y ninguna a las mujeres?

—No veo cómo habríamos de hacerlo.

—Creo que, más bien, diremos que una mujer es apta para la medicina y otra no, una apta por naturaleza para la música y otra no.

—Sin duda.

—¿Y acaso no hay mujeres aptas para la gimnasia 456a
y para la guerra, mientras otras serán incapaces de combatir y no gustarán de la gimnasia?

—Lo creo.

—¿Y no será una amante de la sabiduría y otra enemiga de ésta? ¿Y una fogosa y otra de sangre de horchata?

—Así es.

—Por ende, una mujer es apta para ser guardiana y otra no; ¿no es por tener una naturaleza de tal índole por lo que hemos elegido guardianes a los hombres?

—De tal índole, en efecto.

—¿Hay, por lo tanto, una misma naturaleza en la mujer y en el hombre en relación con el cuidado del Estado, excepto en que en ella es más débil y en él más fuerte?

—Parece que sí.

—Elegiremos, entonces, mujeres de esa índole para b
convivir y cuidar el Estado en común con los hombres de esa índole, puesto que son capaces de ello y afines en naturaleza a los hombres.

—De acuerdo.

—¿Y no debemos asignar a las mismas naturalezas las mismas ocupaciones?

—Las mismas.

—Tras un rodeo, pues, volvemos a lo antes dicho, y convenimos en que no es contra naturaleza asignar a las mujeres de los guardianes la música y la gimnasia.

—Absolutamente cierto.

—No hicimos, pues, leyes imposibles o que fueran
c meras expresiones de deseos, puesto que implantamos la ley conforme a la naturaleza: sino que más bien lo que se hace hoy en día es hecho contra naturaleza, según parece.

—Parece, en efecto.

—¿Y no decíamos que nuestro examen debía versar sobre si esas normas eran posibles y además las mejores?

—Debía versar sobre eso.

—Ahora, que eran posibles, hemos estado de acuerdo.

—Sí.

—Lo que entonces debemos acordar después de eso es que son las mejores.

—Evidentemente.

—Ahora bien, con respecto al proceso en que se llega a ser mujer guardiana, no hay una educación para
d el hombre y otra para la mujer, ya que es la misma naturaleza la que la recibe.

—No es distinta.

—Pues bien, ¿cuál es tu opinión sobre esto?

—¿Sobre qué?

—Sobre el concebir de tu parte a unos hombres mejores y a otros peores; ¿o tienes a todos por similares?

—De ningún modo.

—En el Estado que hemos fundado, ¿quiénes crees que serán los mejores hombres: los guardianes que hemos formado con la educación que describimos, o los zapateros que han sido instruidos en el arte de fabricar calzado?

—Es ridículo lo que preguntas.

—Comprendo —dije—. Y bien, ¿no son éstos los me-
e jores entre todos los ciudadanos?

—Y con mucho.

—¿Y sus esposas no serán las mejores de las mujeres?

—También con mucho.

—¿Y hay algo mejor para un Estado que el que se generen en él los mejores hombres y mujeres posibles?

—No lo hay.

—Y esto lo lograrán la música y la gimnasia llevadas a cabo del modo descrito. 457a

—No puede ser de otro modo.

—Por consiguiente, la prescripción que establecimos no sólo es posible sino también la mejor.

—Así es.

—Deberá entonces desvestirse a las mujeres de los guardianes, de modo que se cubran con la excelencia en lugar de ropa, y participarán de la guerra y de las demás tareas relativas a la vigilancia del Estado, y no harán otra cosa, pero las más livianas de estas tareas han de confiarse más a las mujeres que a los hombres, dada la debilidad de su sexo. En cuanto al varón que b se ría por la desnudez de las mujeres, que se ejercitan en vista a lo mejor, «arranca antes de que madure el fruto»[11] de la risa, y desconoce por qué ríe y lo que hace. Porque lo mejor que se dice y que será dicho es que lo provechoso es bello y que lo pernicioso feo.

—Completamente de acuerdo.

—En esto, pues, hemos esquivado algo así como una ola, al hablar de la ley sobre las mujeres, de modo que no hemos sido completamente inundados por ella, prescribiendo que tanto nuestros guardianes como nuestras guardianas deben ejercer en común todas sus ocupaciones; incluso de algún modo el argumento ha convenido c consigo mismo en que dice cosas posibles y provechosas.

—Y por cierto, no es pequeña la ola que esquivaste.

—Pero dirás que no es grande cuando veas la que viene después.

—Habla sobre ella, para que la vea.

---

[11] PÍNDARO, fr. 209 SCHRÖDER (86 de origen incierto, PUECH).

—De esto y de las demás cosas precedentes —dije—, en mi opinión, se sigue esta ley.

—¿Cuál?

—Que todas estas mujeres deben ser comunes a to-
d dos estos hombres, ninguna cohabitará en privado con ningún hombre; los hijos, a su vez, serán comunes, y ni el padre conocerá a su hijo ni el hijo al padre.

—Esto despertará mucha mayor desconfianza que lo otro, tanto en cuanto a su posibilidad como a su utilidad.

—Respecto de su utilidad no creo que se discuta que el tener las mujeres en común y en común los hijos es el bien supremo, si es que es posible; pero pienso que la disputa sobre si es posible o no, será grande.

e —Es sobre ambas cosas que se disputará.

—Lo que mencionas es una alianza de objeciones; yo pensaba que escaparía a una de ellas, de modo que, si opinabas que era algo útil, me quedaría sólo la de si era posible o no.

—Intentando escaparte, sin embargo, no has pasado inadvertido, sino que has de dar cuenta de ambos.

—Me someto al castigo —respondí—. Pero hazme el
458a siguiente favor: permíteme que me tome asueto tal como la gente de espíritu ocioso acostumbra, homenajeándose a sí misma, cuando camina sola. Pues sin duda sabes que tales personas, antes de descubrir de qué modo se realizará lo que desean, omiten la cuestión, para no fatigarse deliberando acerca de si es posible o no: considerando lo que quieren como algo ya real, disponen el resto y se deleitan pasando revista a lo que harán una vez cumplido su deseo, volviendo además a su al-
b ma, ya perezosa, más perezosa aún. También yo ahora me abandono a la flojera, y deseo posponer para después el examen de si lo que propongo es posible; por ahora, si me lo permites, considerándolo como siendo posible, examinaré cómo los gobernantes lo dispondrán una vez alcanzada su realización, y cómo ha de ser, tras

ser llevado a la práctica, lo más conveniente de todo para el Estado y para los guardianes. Esto es lo que intentaré primeramente indagar junto contigo; después lo otro, si tú lo permites.

—Está bien, lo permito; haz el examen.

—Pienso que, si los gobernantes son dignos de tal c nombre, y lo mismo que ellos los auxiliares, estarán dispuestos unos a hacer lo que se les ordene y otros a ordenar, obedeciendo las leyes e imitándolas en cuantas prescripciones les encomendamos que hagan.

—Es natural.

—Ahora bien: tú, que eres su legislador, tal como seleccionaste a los hombres, así has de seleccionar a las mujeres, y se las darás, tanto cuanto sea posible, de naturaleza similar. Y ellos, al tener casa en común y comida en común, sin poseer privadamente nada de esa índole, vivirán juntos, entremezclados unos con otros d en los gimnasios y en el resto de su educación, y por una necesidad natural, pienso, serán conducidos hacia la unión sexual. ¿O no te parece que digo cosas necesarias?

—Pero no necesidades geométricas sino eróticas, que pueden ser más agudas que aquéllas respecto del persuadir y atraer a la mayoría de la gente.

—Así es. Pero después de eso, Glaucón, que se unan irregularmente unos con otros o hagan cualquier otra cosa, sería sacrílego en un Estado de bienaventurados, e y no lo permitirán los gobernantes.

—No sería justo, en efecto.

—Es patente, pues, que conformaremos matrimonios sagrados en cuanto sea posible. Y serán sagrados los más beneficiosos.

—Enteramente de acuerdo.

—Pero ¿cómo han de ser los más beneficiosos? Dí- 459a melo, Glaucón, pues veo en tu casa perros de caza y gran número de aves de raza: ¿has prestado atención,

por Zeus, a algo en sus apareamientos y procreaciones?

—¿A qué te refieres?

—Primeramente, entre ellos mismos, aun cuando sean de raza ¿no hay acaso algunos que llegan a ser mejores?

—Los hay.

—¿Y haces procrear a todos del mismo modo, o pones celo en que procreen los mejores?

—Para que procreen los mejores.

b —Y bien: ¿prefieres los más jóvenes, los más viejos o los que están en la flor de la vida?

—Los que están en la flor de la vida.

—Y si no se procrean así, ¿crees que degenerará mucho la raza de las aves y la de los perros?

—Sí, por cierto.

—Y en cuanto a los caballos y a los demás animales, ¿piensas que sucederá de otro modo?

—No, sería insólito.

—¡Válgame Dios! ¡Cuán necesario será que contemos con gobernantes sobresalientes, si ése es también el caso respecto del género humano!

—¡Es también el caso! Pero ¿por qué lo dices?

—Porque les será necesario echar mano a muchos remedios; creemos que incluso un médico mediocre basta para cuerpos que no requieren remedios sino que están dispuestos a someterse a un régimen. Pero cuando se debe administrar medicamentos, sabemos que hace falta un médico más audaz.

—Es verdad, pero ¿respecto de qué lo dices?

—Respecto de esto: parece que los gobernantes deben hacer uso de la mentira y el engaño en buena canti-
d dad para beneficio de los gobernados; en algún momento dijimos [12] que todas las cosas de esa índole son útiles en concepto de remedios.

---

[12] En III 389b.

—Y era correcto lo que dijimos.

—Pues entonces en los matrimonios y en las procreaciones esto que es correcto no será insignificante.

—¿Cómo?

—En vista de lo que ha sido convenido, es necesario que los mejores hombres se unan sexualmente a las mejores mujeres la mayor parte de las veces; y lo contrario, los más malos con las más malas; y hay que criar a los hijos de los primeros, no a los de los segundos, si el rebaño ha de ser sobresaliente. Y siempre que e
sucedan estas cosas permanecerán ocultas excepto a los gobernantes mismos, si, a su vez, la manada de los guardianes ha de estar, lo más posible, libre de disensiones.

—Es muy correcto.

—Por lo tanto, instituiremos festivales en los cuales acoplaremos a las novias con los novios, así como sacrificios, y nuestros poetas deberán componer himnos 460a
adecuados a las bodas que se llevan a cabo. En cuanto al número de matrimonios, lo encomendaremos a los gobernantes, para que preserven al máximo posible la misma cantidad de hombres, habida cuenta de las guerras, enfermedades y todas las cosas de esa índole, de modo que, en cuanto sea posible, nuestro Estado no se agrande ni se achique.

—Bien.

—Deberán hacerse ingeniosos sorteos, para que el mediocre culpe al azar de cada cópula, y no a los gobernantes.

—Sí.

—Y a los jóvenes que son buenos en la guerra o en b
alguna otra cosa debe dotárselos de honores y otros premios, y en especial de una más plena libertad para acostarse con las mujeres, para que, al mismo tiempo, sirva de pretexto para que de ellos se procree la mayor cantidad posible de niños.

—Correcto.

—Y cada vez que nazcan hijos, de ellos se encargarán los magistrados asignados, sean éstos hombres o mujeres o ambos a la vez; pues las magistraturas son sin duda comunes a las mujeres y a los bombres.

—Sí.

—En lo que hace a los hijos de los mejores, creo, serán llevados a una guardería junto a institutrices que habitarán en alguna parte del país separadamente del resto. En cuanto a los de los peores, y a cualquiera de los otros que nazca defectuoso, serán escondidos en un lugar no mencionado ni manifiesto, como corresponde.

—Así se procederá, si ha de ser pura la clase de los guardianes.

—Estos magistrados también se encargarán de la crianza, y de conducir a las madres a la guardería cuan-
d do estén con los pechos henchidos, poniendo el máximo ingenio para que ninguna perciba que es su hijo; y si ellas no tienen suficiente leche, la proveerán otras que sí la tengan, y de éstas mismas cuidarán de modo que amamanten un período razonable de tiempo; y en cuanto a las vigilias y otras penurias, las transferirán a las nodrizas e institutrices.

—¡Grandes facilidades para la crianza das a las esposas de los guardianes!

—Es lo que conviene —respondí—; pero prosigamos con lo que nos hemos propuesto. Hemos dicho que se debe engendrar los hijos en la flor de la vida.

—Es verdad.

—¿Y no compartes mi opinión de que el período razonable de tiempo de este florecimiento es de veinte años en la mujer y treinta en el hombre?

—¿Y cuándo ubicas esos años?

—La mujer, a partir de los veinte años y hasta los cuarenta, parirá para el Estado; y el hombre procreará para el Estado después de pasar la culminación de su velocidad en la carrera hasta los cincuenta y cinco años.

—Por cierto que para ambos es el florecimiento en cuanto al cuerpo y en cuanto a la inteligencia. 461a

—Y si alguien de mayor o menor edad que ésa interfiere en las procreaciones en común, diremos que su transgresión es una profanación y una injusticia, ya que está engendrando para el Estado un niño que, si pasa inadvertido, se generará sin los sacrificios y las plegarias que para todos los matrimonios celebran tanto sacerdotes como sacerdotisas y el Estado íntegro para que siempre nazcan de padres buenos hijos mejores, y de padres útiles hijos más útiles aún. Este niño, por b
el contrario, habrá nacido en la oscuridad y tras una terrible incontinencia.

—Bien.

—La ley es la misma si alguno de los que aún procrean toca a una mujer en edad debida sin que un gobernante los haya acoplado; bastardo, ilegítimo y sacrílego diremos que es el hijo que ha impuesto al Estado.

—Sumamente correcto.

—Pero cuando las mujeres y los hombres abandonen la edad de procrear, pienso, los dejaremos libres de unirse con quien quieran, excepto al varón con su c
hija y su madre, las hijas de sus hijos y las ascendientes de su madre, y también a la mujer excepto con su hijo y con su padre y con sus descendientes y ascendientes; no sin antes exhortarlos a poner gran celo en que nada de lo que hayan concebido, si así ha sucedido, vea la luz, y, si escapa a sus precauciones, plantearse que semejante niño no será alimentado.

—Dices estas cosas razonablemente —dijo Glaucón—; pero ¿cómo distinguirán entre sí los padres, las hijas d
y todo lo que acabas de decir?

—De ninguna manera; pero desde el día en que se convirtió en novio, a toda criatura que nazca en el décimo mes o en el séptimo después la llamará 'hijo' si es macho, 'hija' si es hembra, y éstas a aquél 'padre'; del

mismo modo los hijos de éstos serán llamados 'nietos', y éstos los llamarán 'abuelo' y 'abuela'; y los nacidos en aquel tiempo en que sus madres y sus padres pro-
e crearon se llamarán unos a otros 'hermanos' y 'hermanas', por lo cual, cómo acabo de decir, no se tocarán entre sí. Pero la ley permitirá que hermanos y hermanas cohabiten, si el sorteo así lo decide y la Pitia lo aprueba.

—Muy justo.

—Esta es, pues, Glaucón, la comunidad de las mujeres y de los niños con los guardianes de tu Estado. Ahora, que es consecuente con el resto de la organización política y que es con mucho lo mejor, es lo que en seguida debemos confirmar por la argumentación. ¿O haremos de otro modo?

462a —Así, por Zeus.

—¿Y no es acaso el principio del acuerdo el siguiente: preguntarnos a nosotros mismos cuál es el más grande bien que podemos mencionar en cuanto a la organización del Estado, que el legislador tiene en vista al establecer sus leyes, y cuál es el más grande mal, y a continuación examinar si las cosas que ahora he descrito se nos adecuan a la huella del bien, y no se adecuan a la del mal?

—Más que cualquier otra cosa.

—¿Y puede haber para un Estado un mal mayor que
b aquel que lo despedaza y lo convierte en múltiple en lugar de uno?

—No puede haber un mal mayor.

—¿No es entonces la comunidad de placer y dolor lo que une, a saber, cuando todos los ciudadanos se regocijan o se entristecen por los mismos casos de ganancias o de pérdidas?

—Absolutamente de acuerdo.

—¿Y no es la particularización de estos estados de ánimo lo que disuelve, cuando, ante las mismas afeccio-

nes del Estado, o de los ciudadanos, unos se ponen muy c
afligidos y otros muy contentos?

—Sin duda.

—¿Y no se produce esto porque no se pronuncian al unísono en el Estado palabras tales como lo 'mío' y lo 'no mío', y lo mismo respecto de lo 'ajeno'?

—Así precisamente.

—Por lo tanto, el Estado mejor gobernado es aquel en que más gente dice lo 'mío' y lo 'no mío' referidas a las mismas cosas y del mismo modo.

—Y con mucho.

—¿Y no será éste el que posea mayor similitud con el hombre individual? Por ejemplo, cuando uno de nosotros se golpea un dedo, toda la comunidad del cuerpo se vuelve hacia el alma en busca de la organización unitaria de lo que manda en ella, y toda ella siente y d
sufre a un tiempo, aunque sea una parte la que padece, y es así como decimos que 'al hombre le duele el dedo'. Y el mismo argumento cabe respecto a cualquier otra parte del hombre, en cuanto al dolor por la parte que padece y el placer por el alivio de su dolor.

—El mismo, en efecto —repuso Glaucón—. En cuanto a lo que preguntas, el Estado mejor organizado políticamente es el más similar a tal hombre.

—Si a uno solo de los ciudadanos, pues, le afecta algo bueno o malo, pienso que semejante Estado dirá, e
con el máximo de intensidad, que es suyo lo que padece, y en su totalidad participará del regocijo o de la pena.

—Es forzoso, si está bien legislado.

—Es hora —proseguí— de retornar a nuestro Estado para observar en él si lo acordado en nuestro argumento lo contiene nuestro Estado más que cualquier otro.

—Es necesario.

—Bien; ¿existen en los demás Estados gobernantes y 463a
pueblo, como existen en éste?

—Sí, existen.

—¿Y todos se llaman 'ciudadanos' los unos a los otros?

—¿Cómo podría ser de otra manera?

—Pero además de 'ciudadanos', ¿cómo denomina el pueblo de otros Estados a sus gobernantes?

—En muchos de ellos 'amos', pero en los Estados democráticos se les da este mismo nombre de 'gobernantes'.

—¿Y el pueblo del nuestro? Además de que son ciudadanos, ¿qué dirá de sus gobernantes?

b —Que son salvadores y auxiliares[13].

—Y éstos ¿qué dirán del pueblo?

—Que son quienes les dan su salario y su sustento.

—¿Y cómo llaman a sus pueblos los gobernantes de otros Estados?

—Siervos.

—¿Y los gobernantes unos a otros?

—Co-gobernantes.

—¿Y los nuestros?

—Co-guardianes.

—¿Puedes decirme si alguno de los gobernantes de otros Estados puede dirigirse a uno de los co-gobernadores como familiar, a otro como extraño?

—Sí, en muchos casos.

—¿Y habla de un familiar como teniéndolo por su-
c yo, y de un extraño como no suyo?

—Asi es.

—¿Y en cuanto a tus guardianes? ¿Habrá alguno de ellos que se dirija a sus co-guardianes teniéndolos por extraños?

—De ningún modo —respondió Glaucón—; pues sea quien sea con el que se encuentre, lo tendrá por su her-

---

[13] Como señala Adam, aquí la palabra «auxiliares» no designa la segunda clase del Estado, sino la primera (no como denominación, entonces, sino como calificativo, como «auxiliares del pueblo»).

mano o su hermana, por su padre o su madre, por su hijo o su hija, por su descendiente o su ascendiente.

—Hablas perfectamente —asentí—. Pero dime aún esto: de esta familiaridad ¿legislarás sólo los nombres, o también todas las acciones han de realizarse confor- d
me a tales nombres, y, respecto de los padres, cuanto la ley exige acerca del respeto a los padres y del cuidado y obediencia a los progenitores, aunque no haya luego algo mejor para ellos de la parte de los dioses y de los hombres, ya que sería injusto y sacrílego que obraran de otro modo? ¿Serán éstas o distintas las voces oraculares que deben ser repetidas una y otra vez por todos los ciudadanos en los oídos de los niños ya desde temprano, respecto de aquellos que se les presenta como padres, y respecto de los demás parientes?

—Éstas. Pues sería ridículo limitarse a pronunciar e
con la boca esos nombres de familiares, sin los actos correspondientes.

—Por consiguiente, en este Estado más que en cualquier otro, los ciudadanos coincidirán, cuando a un ciudadano le va bien o le va mal, en hablar del modo que hace un momento mencionábamos: 'lo mío va bien' o 'lo mío va mal'

—Muy cierto.

—Y a esta convicción y a este modo de hablar ¿no 464a
dijimos que seguía la comunidad de placeres y dolores?

—Y lo dijimos correctamente.

—¿Y nuestros ciudadanos no participarán más que en cualquier otro lado de algo en común que denominarán 'mío'? Y por participar de esto, ¿no tendrán al máximo una comunidad del dolor y de la alegría?

—Sin duda.

—Y la causa de esto ¿no es, además del resto de la constitución, la comunidad de las mujeres y de los niños con los guardianes?

—Más que cualquier otra cosa.

b —Ahora bien, hemos convenido que éste es el bien supremo para el Estado, al comparar un Estado bien fundado con la actitud de un cuerpo hacia una parte suya respecto de un dolor o de un placer.

—Y lo convenimos rectamente.

—Así, la causa del más grande bien en el Estado se nos aparece como la comunidad de mujeres y niños entre los auxiliares.

—Ciertamente.

—Y también en esto concordamos con lo dicho anteriormente; pues dijimos que los guardianes no debían
c tener privadamente casas ni tierra ni propiedad alguna; sino, tras recibir de los demás ciudadanos sustento como compensación de ser guardianes, hacer su gasto todos en común, si habían de ser realmente guardianes.

—Y lo decíamos correctamente.

—¿No es, entonces, como digo, cuando las cosas antes dichas y las que decimos ahora las realizan más aún como verdaderos guardianes y les impiden despedazar el Estado, al denominar 'lo mío' no a la misma cosa sino a otra, arrastrando uno hacia su propia casa lo que ha podido adquirir separadamente de los demás, otro
d hacia una casa distinta, llamando 'míos' a mujeres y niños distintos que, por ser privados, producen dolores y placeres privados? ¿No tenderán, por el contrario, todos a un mismo fin, con una sola creencia respecto de lo familiar, y serán similarmente afectados por el placer y la pena?

—Claro que sí.

—Y los pleitos y acusaciones entre ellos, ¿no se esfumarán por así decirlo, entre los guardianes, en razón de no poseer nada privadamente excepto el cuerpo, y todo el resto en común? De allí que les corresponda
e estar exentos de las disensiones que, por riquezas, hijos y parientes, separan a los hombres.

—Es forzoso que se desembaracen de eso.

—Y tampoco por violencias o ultrajes habrá entre ellos razón para que haya pleitos; pues diremos que es digno y justo que un camarada se defienda de sus camaradas [14], imponiéndoles la obligación de mantener el cuerpo en buen estado.

—Correcto

—También dicha ley aporta este otro aspecto correc- 465a
to: si alguien se enardeciera, una vez satisfecha su ira de semejante modo, menos probable será que vaya a parar a querellas mayores.

—Sin duda.

—Por lo demás, al hombre más anciano se le prescribirá mandar y castigar a todos los más jóvenes.

—Claro.

—Y a su vez el más joven, como es natural, no intentará hacer violencia al que es mayor, golpeándolo, salvo que se lo ordenen los gobernantes; ni lo deshonrará, creo, de ningún otro modo; pues son suficientes para impedírselo dos guardianes, el temor y el respeto; el respeto,
que lo aparta de poner la mano sobre quienes pueden b
ser sus padres; y el temor de que vayan otros en ayuda del afectado, unos como hijos, otros como hermanos, otros como padres.

—Ha de ocurrir eso, en efecto.

—En cualquier caso, los hombres mantendrán la paz entre sí gracias a las leyes.

—Una gran paz.

—Y puesto que entre ellos no hay luchas intestinas, no hay peligro de que alguna vez el resto del Estado entre en querella contra ellos o entre sí.

—No, no hay peligro.

---

[14] Traducimos por «camarada» el vocablo *hêlix*, cuya traducción literal sería «de la misma generación» (padres con padres, hijos con hijos).

—De los más pequeños males de los cuales se desembarazarán, titubeo en hablar, por no parecerme decoroso: la adulación de los ricos, siendo pobres; las dificultades y penurias que prevalecen en la educación de los niños y en la necesidad de hacer dinero para la indispensable manutención de los servidores, llegando a pedir prestado o a negar la deuda, procurándose de todo y entregándolo como depósito a esposas o servidores para que lo administren; y cuantas cosas, querido mío, padecen en torno a eso, que son evidentes, innobles y no es digno de mencionar.

d —Evidentes inclusive para un ciego.

—Pues de todas esas cosas se desembarazarán y llevarán una vida dichosa, más dichosa que la de los vencedores en los juegos olímpicos.

—¿Cómo?

—Es que éstos son llamados felices en virtud de una pequeña parte de lo que corresponde a los guardianes; la victoria de éstos es más bella, y más completo el sustento que reciben del erario público, ya que la victoria que obtienen consiste en la salvación del Estado entero; y en lugar de corona son provistos de alimento y cuantas cosas se necesitan para vivir ellos y sus hijos; mien-
e tras viven, reciben honores por parte del Estado, y, tras morir, un digno entierro.

—Dices algo muy bello.

—¿Recuerdas ahora —dije— que alguien —no sé quién— nos sacudió con el argumento de que no hacía-
466a mos felices a los guardianes, y que pudiendo poseer todo lo de los ciudadanos, no poseían nada? [15]. Nosotros contestamos que, si se daba el caso, ya volveríamos sobre el tema, pero que por el momento estábamos haciendo guardianes a los guardianes y al Estado como

[15] Adimanto, en IV 419a s.

tal lo más feliz posible, plasmándolo sin dirigir la mirada hacia la felicidad de una sola clase.

—Recuerdo.

—Y ahora que la vida de nuestros auxiliares aparece como mejor y más bella que la de los vencedores olímpicos, ¿se manifiesta tal como la vida de los zapateros *b* y de los demás artesanos y labradores?

—No me parece.

—Con todo, es justo repetir aquí lo que dije allí: que si un guardián intenta ser feliz de un modo tal que deja de ser guardián, no se contentará con este modo de vida mesurado y seguro que según lo que decimos, es el mejor, sino que lo sorprenderá una opinión insensata e infantil acerca de la felicidad y lo empujará a apropiarse, por poder hacerlo, de todo lo que hay en el *c* Estado; llegará a darse cuenta de que Hesíodo era realmente sabio cuando decía que, en cierto modo, la mitad era más que el todo [16].

—Si acepta mi consejo —dijo Glaucón—, quedará en aquel primer modo de vida.

—¿Estás de acuerdo conmigo, entonces, en la comunidad de las mujeres con los hombres que he descrito, respecto de la educación de los niños y del cuidado de los demás ciudadanos? ¿Y estás de acuerdo en que las mujeres, ya sea que permanezcan en el país o que marchen a la guerra, deben compartir con los hombres la vigilancia y la caza, como los perros, viviendo en *d* lo posible todo en comunión y en todo sentido, pues obrando así harán lo mejor que cabe obrar y no en contra de la naturaleza de la hembra en relación con la del macho, por la cual corresponde naturalmente a uno comulgar con la otra?

—Estoy de acuerdo.

---

[16] *Trabajos y Días* 40.

—Así, lo que queda por decidir es si es posible que se genere esta comunidad entre los hombres, como entre los demás animales, y de qué modo es posible.

—Te has anticipado, al hablar de lo que me estaba moviendo a interrumpirte.

—Porque, en lo concerniente a la guerra, es evidente el modo en que combatirán.

—¿Cómo?

—Emprenderán la guerra juntos, y conducirán a ella a sus hijos cuando estén crecidos, para que, como los hijos de los demás artesanos, contemplen los trabajos
467a que deberán hacer una vez adultos; y, además de contemplarlos, prestar sus servicios y su asistencia en todo lo referente a la guerra, y auxiliar a sus padres y madres. ¿O no te has percatado de lo que sucede en las distintas artes, donde, por ejemplo, los hijos de los alfareros pasan largo tiempo observando y ayudando antes de poner sus manos en la cerámica?

—Sí.

—¿Y han de ocuparse éstos de instruir a sus hijos por medio de la experiencia y de la observación de las cosas respectivas más que los guardianes?

—Sería ridículo, ciertamente.

—Además, todo animal combate de modo más sobre-
b saliente cuando están presentes sus hijos.

—Así es, Sócrates. Pero no es pequeño el peligro de que en caso de caer, cosa usual en la guerra, al morir con ellos sus hijos, se haga imposible al resto del Estado recuperarse.

—Dices la verdad —repliqué—; pero, en primer lugar, ¿consideras que sólo se ha de procurar no correr jamás peligro alguno?

—De ninguna manera.

—Y si alguna vez han de correr peligro, ¿no será cuando, al tener éxito, llegan a ser mejores?

—Evidentemente.

—¿Y piensas que tiene poca importancia, y que no c
vale la pena correr el riesgo, el que observen lo referente a la guerra los niños que, cuando sean hombres, harán la guerra?

—No; tiene gran importancia con respecto a lo que dices.

—Debemos comenzar, por consiguiente, por hacer a los niños observadores de la guerra, pero también procurarles seguridad, y esto estará bien, ¿no?

—Sí.

—¿Y no serán sus padres conocedores de las campañas militares y, en cuanto eso cabe a hombres, quienes
podrán juzgar cuáles de éstas entrañan peligros y cuá- d
les no?

—Es probable.

—En ese caso los conducirán a unas y tomarán precauciones en las otras.

—Correcto.

—Y no les asignarán, para comandarlos, gente mediocre, sino jefes y pedagogos capaces, por su edad y por su experiencia.

—Es lo que corresponde.

—Pero aún podremos decir que muchas cosas suceden a mucha gente en contra de lo esperado.

—Sí, muchas.

—Para prevenir tales cosas, querido amigo, es necesario dar alas a los niños desde temprano, de modo que puedan escapar volando cuando sea preciso.

—¿Qué quieres decir?

—Hay que montarlos a caballo desde muy niños y, una vez enseñados, se los conducirá cabalgando para que observen, pero no sobre caballos de guerra ni fogosos, sino lo más veloces y mansos posible; así observarán del modo más bello y seguro la tarea que les es propia y, si es necesario, se pondrán a salvo siguiendo a jefes mayores que ellos.

—Creo que hablas correctamente —dijo Glaucón.

468a —Ahora bien, en lo relativo a la guerra, ¿cómo se comportarán los militares entre sí y frente a los enemigos? ¿Te parece que es correcto lo que opino?

—Dime qué es lo que opinas.

—El que de ellos abandone su puesto o arroje sus armas ¿no será convertido, por causa de esa vileza, en artesano o labrador?

—Completamente de acuerdo.

—Y el que es apresado vivo por el enemigo, ¿no será obsequiado a sus captores como un presente, para que hagan con su presa lo que quieran?

b —Por completo.

—Y al que se distinga y sobresalga por su valentía, ¿no te parece a ti que deberán coronarlo durante la campaña, antes que nadie, cada uno de sus camaradas de armas, jóvenes y niños, por turno?

—A mí sí.

—¿Y no le estrecharán la diestra?

—También eso.

—Pero lo que sigue, pienso, no te parecerá ya bien.

—¿Qué cosa?

—Que bese a cada uno y sea besado por cada uno de ellos.

—Eso más que todo lo demás —replicó Glaucón—.
c Y a la ley añado que, en tanto permanezcan en campaña, nadie se podrá rehusar a que él lo bese, si quiere; a fin de que, si por casualidad ama a alguno, varón o mujer, ponga más celo en obtener el premio a la valentía.

—Muy bien —asentí—. Y ya hemos dicho que, para el buen guardián, se tendrán dispuestas mayor número de bodas que para los demás, y que las elecciones de éstas serán más frecuentes para con él que para los demás, para que de él sea de quien se engendren más hijos.

—Lo hemos dicho.

—Pero, además, de acuerdo con Homero, honraremos a cuantos de los jóvenes sean buenos, en las formas *d* siguientes. Pues cuenta Homero que, habiéndose distinguido Ayante por su valentía en la guerra lo homenajearon con un lomo entero de res, en el pensamiento de que ése era el homenaje apropiado para un hombre valiente y en la flor de la vida; con lo cual lo honraban y a la vez acrecentaban su fuerza [17].

—Sumamente correcto es lo que dices.

—Obedeceremos a Homero, entonces, al menos en esto. Así, pues, en los sacrificios y en todo lo demás, honraremos a los buenos guardianes, en la medida que revelen ser buenos, con himnos y las otras cosas que acabamos de mencionar y, además, con sitiales de honor, carnes y copas llenas [18]; para que, a la vez que los ho- *e* menajeamos, entrenemos corporalmente a los hombres y mujeres buenos.

—Es lo mejor.

—Sea; y de los que mueren en combate, aquel que al morir sobresale por su valentía, ¿no diremos en primer lugar que es de la raza de oro? [19].

—Más que cualquier otro.

—Y haremos caso a Hesíodo en eso de que, cuando mueren hombres de esta raza,

se vuelven demonios puros, terrestres, 469*a*
buenos, apartadores del mal, guardianes de hombres de
[voz articulada [20].

—Sin duda le haremos caso.

---

[17] Cf. *Il.* VIII 321-322.

[18] Cf. *ibid.* VIII 161-162.

[19] Cf. *supra* III 415a.

[20] *Trabajos y Días* 122-123. Al citar de memoria, Platón sustituye el final del v. 123, «[guardianes] de hombres mortales», por el de los versos 109 y 143, «hombres de voz articulada».

—Inquiriremos al dios, pues, sobre cómo y con qué distinción debe sepultarse a estos hombres demoníacos y divinos, y los sepultaremos del modo que indique el exégeta.

—No podríamos hacer de otra manera.

b —Y desde allí en adelante cuidaremos y veneraremos sus tumbas como si fueran de demonios. Y observaremos las mismas prácticas cuando alguien muera de vejez o de cualquier otro modo, con cuantos en vida hayan sido juzgados como sobremanera buenos.

—Es justo.

—Ahora bien; con respecto a los enemigos, ¿qué harán los soldados?

—¿En qué aspecto?

—En primer lugar, en lo que concierne a la esclavitud, ¿parece justo que los griegos esclavicen a Estados griegos, o no deberían permitirlo incluso a ningún otro
c Estado, y acostumbrarlos a respetar la raza griega, previniéndose de ser esclavizados por los bárbaros?

—En todo sentido importa que la respeten.

—Por consiguiente, no adquirirán ellos mismos esclavos griegos, y aconsejarán a los otros griegos proceder así.

—Completamente de acuerdo —dijo Glaucón—. Más bien, deberían volverse contra los bárbaros, y abstenerse de combatir entre sí.

—¿Y acaso está bien despojar a los muertos después
d del triunfo, como no sea de las armas? ¿No es para los cobardes un pretexto para no ir al combate, como si estuvieran haciendo algo necesario, quedándose encorvados sobre el cadáver? Por lo demás, muchos ejércitos han sucumbido por causa de semejante rapacidad.

—Así es.

—¿Y no crees que es propio de una codicia servil el pillaje de un cadáver, y que es propio de una mente mezquina y afeminada considerar como adversario al

cuerpo del muerto, cuando el verdadero enemigo se ha volado de él y lo que ha quedado es sólo aquello por medio de lo cual combatía? ¿O crees que los que hacen esto actúan de modo diferente a los perros que se enfu- e
recen contra las piedras que les son arrojadas, pero sin tocar a quien las lanza?

—No hay ni una pequeña diferencia.

—Debe terminarse, entonces, con el despojo de cadáveres y con los impedimentos para que éstos sean rescatados.

—Debe terminarse, por Zeus.

—Tampoco hemos de llevar a los templos las armas de los enemigos como ofrendas votivas, sobre todo las de los griegos, si es que en algo nos preocupa estar 470a
en buenas relaciones con los demás griegos; más bien temeremos que sea una ominosa mácula llevar al templo despojos de parientes, salvo que el dios diga otra cosa.

—Es lo más correcto.

—En cuanto al asolamiento de los campos griegos y del incendio de sus casas, ¿cómo obrarán los soldados respecto de sus enemigos?

—Si me revelas tu opinión, la oiré gustosamente.

—Pues yo creo que no se debe hacer ni una cosa ni la otra, sino sólo quitarles la cosecha del año. ¿Quieres b
que te diga qué es lo que tengo en vista?

—Claro que sí.

—Me parece que, así como hay dos nombres para designar, por un lado, a la guerra, y, por otro, a la disputa intestina, hay allí también dos cosas, según aspectos diferentes. Las dos cosas a que me refiero son, por una parte, lo familiar y congénere, y, por otra, lo ajeno y lo extranjero. A la hostilidad con lo familiar se le llama 'disputa intestina' [21], a la hostilidad con lo ajeno 'guerra'

[21] Nosotros diríamos «guerra civil».

—No es nada inapropiado lo que dices.

—Mira ahora si es apropiado lo que sigue. Afirmo, en efecto que la raza griega es familiar y congénere respecto de sí misma, ajena y extranjera respecto de la raza bárbara.

—Muy apropiado.

—Entonces, si los griegos combaten contra los bárbaros y los bárbaros contra los griegos, diremos que por naturaleza son enemigos, y a esa hostilidad la llamaremos 'guerra'. En cambio, cuando combaten griegos contra griegos, habrá que decir que por naturaleza son amigos y que Grecia en este caso está enferma y
d con disensiones internas, y a esa hostilidad la denominaremos 'disputa intestina'.

—Estoy de acuerdo en considerarlo así.

—Observa ahora, cuando ocurre algo de esta índole que hemos convenido en llamar 'disputa intestina', en la que el Estado se divide en facciones, y cada una de éstas devasta los campos de la otra e incendia sus casas, cómo la disputa intestina parece abominable y ninguna de las facciones patriotas; si no, no habrían sometido a su madre y nodriza[22] a tales estragos. Lo que
e parece razonable es que los vencedores quiten los frutos a los vencidos, de modo que pueda pensarse que se reconciliarán y no estarán combatiendo siempre.

—Y esa actitud será más noble que la otra.

—Bien; ¿no es un Estado griego el que fundas?

—Necesariamente.

—Entonces, ¿los suyos serán hombres buenos y nobles?

—Por cierto que sí.

—¿Y no serán helenófilos, que considerarán como propia la Hélade, y no compartirán el culto religioso con los demás griegos?

[22] Cf. III 414e.

—Sin duda.

—Por lo tanto, cuando tengan una desavenencia con 471a griegos, por ser éstos familiares suyos, la considerarán como una disputa intestina y no le darán el nombre de 'guerra'.

—No, en efecto.

—Consiguientemente, litigarán como quienes han de reconciliarse.

—Claro.

—Entonces los enmendarán amistosamente, sin llegar a castigarlos con la esclavitud o con el exterminio, ya que son enmendadores, no enemigos.

—De ese modo, en efecto.

—Por ser griegos, no depredarán la Hélade ni prenderán fuego a las casas, y no aceptarán que, en cualquier Estado, todos, hombres, mujeres y niños, sean sus enemigos, sino que sólo son sus enemigos los culpables de la desavenencia, que siempre son pocos. De ahí b que no estarán dispuestos a asolar territorios donde la mayoría son amigos, ni a arruinar sus casas, sino que llevarán la contienda hasta que los culpables sean forzados a expiar su delito por los inocentes que sufren.

—Estoy de acuerdo —dijo Glaucón— en que asi deben tratar nuestros ciudadanos a sus adversarios, y a los bárbaros como hoy los griegos se tratan unos a otros.

—¿Estableceremos por esta ley, entonces, que los guardianes no deben asolar los territorios ni incendiar c las casas?

—Lo estableceremos, y damos esta ley por buena, tal como en los casos anteriores. Pero creo, Sócrates, que si se te permite seguir hablando de estas cosas, jamás te acordarás de lo que anteriormente hiciste a un lado para hablar de todo esto: si es posible que llegue a existir tal organización política y de qué modo es posible. Por cierto que, si llegase a existir, el Estado contaría con todas esas bondades. Y menciono otras que

d has omitido: combatirían como los mejores contra los enemigos, y, menos que nadie, se abandonarían los unos a los otros, al reconocerse y darse los nombres de hermanos, padres e hijos; y, si el sexo femenino se añadiese en las expediciones militares, ya fuera en la primera fila o bien ordenado más atrás, con el fin de infundir temor al enemigo y de servir de reserva si es preciso, bien sé que en ese sentido serían por completo irresistibles. Y veo que has omitido aquellas bondades de que
e disfrutan en paz. Pero yo admito todas ellas y mil otras, si esa organización política llega a existir, por lo que no hables ya más de ésta, sino intentemos convencernos nosotros mismos de que es posible y cómo es posible, y despidámonos del resto.

472a —Repentinamente —dije— has asaltado mi exposición, sin perdonarme que divagara. Tal vez no te das cuenta de que, cuando apenas he esquivado las dos primeras olas, ahora me conduces frente a la tercera, que es la más grande y la más peligrosa. Después de que la hayas visto y oído, serás más indulgente conmigo, porque con razón yo titubeaba y temía exponer e intentar el examen de un argumento tan paradójico.

—Cuantas más cosas de esa índole digas —replicó
b Glaucón—, menos te librarás de exponernos de qué modo es posible que aquella organización política exista. Habla, pues, y no pierdas tiempo.

—Pues bien, ante todo cabe recordar que llegamos a este punto indagando qué es la justicia y la injusticia.

—Cabe, en efecto, pero ¿por qué lo dices?

—Por nada. Pero, si descubrimos qué es la justicia, ¿consideraremos que en nada debe diferir el varón jus-
c to de ella, sino ser en todo sentido de la misma índole que la justicia, o bien nos contentaremos con que se aproxime al máximo posible y participe de ella más que los demás?

—Con esto nos contentaremos.

—Con miras a un paradigma, pues, buscábamos la justicia misma, y el hombre perfectamente justo, si podía existir, y lo mismo con la injusticia y el hombre completamente injusto, para que, dirigiendo la mirada hacia éstos, se nos revelaran en lo que hace a la felicidad y a la desgracia y nos viéramos constreñidos a convenir, respecto de nosotros mismos, que quien sea más *d*
semejante a ellos tendrá un destino semejante al suyo. No con miras a demostrar que es posible que lleguen a existir.

—En esto dices verdad.

—¿Piensas, acaso, que un pintor que ha retratado como paradigma al hombre más hermoso, habiendo traducido en el cuadro todos sus rasgos adecuadamente, es menos bueno porque no puede demostrar que semejante hombre pueda existir?

—¡Por Zeus que no!

—¿Y no diremos que también nosotros hemos producido en palabras un paradigma del buen Estado? *e*

—Ciertamente.

—Pues entonces, ¿piensas que nuestras palabras sobre esto no están tan bien dichas, si no podemos demostrar que es posible fundar un Estado tal como el que decimos?

—Claro que no.

—Por consiguiente, eso es lo cierto; ahora, si, para complacerte, debo poner celo en demostrar de qué modo y en qué sentido es posible al máximo, respecto de tal demostración me has de conceder lo mismo.

—¿Qué?

—¿Se puede poner en práctica algo tal como se di- 473*a*
ce? ¿O no es acaso que la praxis, por naturaleza, alcanza la verdad menos que las palabras? Podría parecer que no, pero tú ¿lo concedes o no?

—Lo concedo.

—No me obligues, entonces, a que muestre cómo lo que describo con el discurso debe realizarse en los hechos completamente; pero si llegamos a ser capaces de descubrir cómo se podría fundar el Estado más próxi-
b mo a lo que hemos dicho, debes decir que hemos descubierto lo que demandas: que tales cosas pueden llegar a existir. ¿No te contentarás si arribamos a eso? Por mi parte me conformaría.

—Yo también —respondió Glaucón.

—Después de esto, me parece que hemos de intentar indagar y mostrar qué es lo que actualmente se hace mal en los Estados, por lo cual no están gobernados del modo que el nuestro, y con qué cambios —los mínimos posibles— llegaría un Estado a este modo de organización política: preferiblemente con un solo cambio, si no con dos, y, si tampoco así, con el menor número de cambios de menor significación.

—Completamente de acuerdo.

—Con un solo cambio, creo, podría mostrarse que se produce la transformación, aunque no sea un cambio pequeño ni fácil, pero posible.

—¿Cuál es?

—He arribado a lo que hemos comparado con la más grande ola. Sin embargo hablaré, aunque, como una ola de carcajadas, me sumerja sin más en el ridículo y en el desprecio. Examina lo que voy a decir.

—Habla.

d —A menos que los filósofos reinen en los Estados, o los que ahora son llamados reyes y gobernantes filosofen de modo genuino y adecuado, y que coincidan en una misma persona el poder político y la filosofía, y que se prohíba rigurosamente que marchen separadamente por cada uno de estos dos caminos las múltiples naturalezas que actualmente hacen así, no habrá, querido Glaucón, fin de los males para los Estados ni tam-
e poco, creo, para el género humano; tampoco antes de

eso se producirá, en la medida de lo posible, ni verá la luz del sol, la organización política que ahora acabamos de describir verbalmente. Esto es lo que desde hace rato titubeo en decir, porque veía que era un modo de hablar paradójico; y es difícil advertir que no hay otra manera de ser feliz, tanto en la vida privada como en la pública.

Glaucón exclamó:

—¡Qué palabras, Sócrates, qué discurso has dejado escapar! Después de hablar así, tienes que pensar que se han de echar sobre ti muchos hombres nada insigni- 474a
ficantes, se quitarán sus mantos, por así decirlo, y, despojados de éstos, cogerán la primera arma que tengan a mano, dispuestos a hacer cualquier barbaridad; de modo que, si no te defiendes con tu argumento o esquivas los golpes, verdaderamente expiarás tu falta convirtiéndote en objeto de burla.

—¿Y acaso no eres tú el culpable de esto? —me quejé.

—Sí, e hice bien. Pero no te he de abandonar, sino que te defenderé tanto como pueda; y lo que puedo es poner buena voluntad y alentarte; y tal vez yo sea más complaciente que otros para responderte. Ahora, pues, b
que estás provisto de semejante ayuda, trata de demostrar a los incrédulos que es como tú dices.

—Lo he de tratar, puesto que tú me ofreces una alianza tan importante. Pues bien, creo que se hace necesario, si hemos de esquivar de algún modo a los que has mencionado, determinar a qué filósofos aludimos cuando nos atrevimos a afirmar que ellos deben gobernar, de modo que, distinguiéndolos, podamos defendernos, mostrando que a unos corresponde por naturaleza apli- c
carse a la filosofía y al gobierno del Estado, en tanto a los demás dejar incólume la filosofía y obedecer al que manda.

—Es la hora de determinarlo.

—Vamos entonces, sígueme, si es que de un modo u otro soy un guía adecuado.

—Guíame.

—¿Debo recordarte yo o te acuerdas tú de que, cuando afirmamos que alguien ama alguna cosa, si hablamos correctamente, debe quedar bien en claro que no está amando una parte sí, otra parte no, de su objeto, sino que está queriéndolo íntegro?

d —Parece que me lo tendrás que recordar, pues yo no me doy cuenta en absoluto.

—A otro, no a ti, convendría, Glaucón, decir lo que dices. Porque a un varón amoroso no le conviene olvidar que todos los que están en la flor de la juventud de algún modo aguijonean y excitan al amante de los jóvenes, y parecen todos dignos de sus cuidados y de su efusividad. ¿O es que obráis de otro modo con los jóvenes bellos? Si uno es de nariz chata, es elogiado por vosotros y llamado 'gracioso'; si otro es de nariz
e aguileña, decís que es 'real'; y del que la tiene intermedia entre las otras, que es 'muy proporcionada'; que los morenos se ven 'viriles' y los blancos 'hijos de los dioses' ¿Y piensas que esa expresión, 'amarillo como la miel', es otra cosa que una invención eufemística de un amante que disimula la palidez de su amado, si éste está en la flor de la juventud? En una palabra, alegáis
475a todos los pretextos y emitís todos los sonidos para no soltar a ninguno de los que están en la primavera de la vida.

—Si quieres decir que los amantes obran así, tomándome por ejemplo, estoy de acuerdo, en beneficio del argumento.

—Y los que aman el vino, ¿no ves que obran del mismo modo, saludando todo tipo de vino con cualquier pretexto?

—Es cierto.

—En cuanto a los que aman los honores, pienso que percibes que, si no pueden llegar a ser generales, son capitanes. Y si no son honrados por los hombres más grandes y más solemnes, se contentan con que los hon- b
ren hombres más pequeños e insignificantes, porque de cualquier modo desean que se los honre.

—Muy cierto.

—Afirma ahora esto, o niégalo: cuando decimos que una persona está ansiosa de algo, ¿declararemos que lo ansia en forma íntegra? ¿O acaso una parte sí, una parte no?

—En forma íntegra.

—Y del amante de la sabiduría o filósofo, ¿diremos que no anhela la sabiduría en parte sí, en parte no, sino íntegramente?

—Es verdad.

—Y de aquel que no le gusta estudiar, sobre todo mientras es joven y no cuenta aún con razón para deci- c
dir si eso es útil o no, no diremos que es amante del estudio o que es filósofo [23], como tampoco del que siente aversión por los alimentos hemos de decir que tiene hambre o que desea alimentos, ni que es voraz, sino que es inapetente.

—Y hablaremos correctamente.

—En cuanto a aquel que está rápidamente dispuesto a gustar de todo estudio y marchar con alegría a aprender, sin darse nunca por harto, a éste con justicia lo llamaremos 'filósofo'.

—Pues en ese caso tendrás mucha gente de esa índo- d
le y muy extraña —dijo Glaucón—; en efecto, todos los que aman los espectáculos con regocijo por aprehen-

---

[23] Nos permitimos duplicar la palabra *philósophos* en la traducción, para la mejor comprensión de su sentido en el contexto. En los demás casos de palabras que comienzan con *phil-* traducimos «amante de-».

der, me parece a mí, son de esa índole; y aún más insólitos son los que aman las audiciones, al menos para ubicarlos entre los filósofos, ya que no estarían dispuestos a participar voluntariamente de una discusión o de un estudio serio; antes bien, como si hubiesen arrendado sus oídos, recorren las fiestas dionisíacas para oír todos los coros, sin perderse uno, sea en las ciudades, sea en las aldeas. A todos estos aprendices y otros se-
e mejantes, incluso de artes menores, ¿llamarás 'filósofos'?

—De ningún modo —respondí—, más bien 'parecidos a filósofos'.

—Entonces, ¿a quiénes llamas 'verdaderamente filósofos'?

—A quienes aman el espectáculo de la verdad.

—Bien, pero ¿qué quieres decir con eso?

—De ningún modo sería fácil con otro, pero pienso que tú vas a estar de acuerdo conmigo en esto.

—¿Qué cosa?

—Que, puesto que lo Bello es contrario de lo Feo, son dos cosas.

476a —¡Claro!

—Y que, puesto que son dos, cada uno es uno.

—También eso está claro.

—Y el mismo discurso acerca de lo Justo y de lo Injusto, de lo Bueno y de lo Malo y todas las Ideas: cada una en sí misma es una, pero, al presentarse por doquier en comunión con las acciones, con los cuerpos y unas con otras, cada una aparece como múltiple.

—Hablas correctamente.

—En este sentido, precisamente, hago la distinción, apartando a aquellos que acabas de mencionar, amantes de espectáculos y de las artes y hombres de acción,
b de aquellos sobre los cuales versa mi discurso, que son los únicos a quienes cabría denominar correctamente 'filósofos'

—¿Qué quieres decir?

—Aquellos que aman las audiciones y los espectáculos se deleitan con sonidos bellos o con colores y figuras bellas, y con todo lo que se fabrica con cosas de esa índole; pero su pensamiento es incapaz de divisar la naturaleza de lo Bello en sí y de deleitarse con ella.

—Así es, en efecto.

—En cambio, aquellos que son capaces de avanzar hasta lo Bello en sí y contemplarlo por sí mismo, ¿no son raros?

—Ciertamente.

—Pues bien; el que cree que hay cosas bellas, pero no cree en la Belleza en sí ni es capaz de seguir al que conduce hacia su conocimiento, ¿te parece que vive soñando, o despierto? Examina. ¿No consiste el soñar en que, ya sea mientras se duerme o bien cuando se ha despertado, se toma lo semejante a algo, no por semejante, sino como aquello a lo cual se asemeja?

—En efecto, yo diría que soñar es algo de esa índole.

—Veamos ahora el caso contrario: aquel que estima que hay algo Bello en sí, y es capaz de mirarlo tanto d
como las cosas que participan de él, sin confundirlo con las cosas que participan de él, ni a él por estas cosas participantes, ¿te parece que vive despierto o soñando?

—Despierto, con mucho.

—¿No denominaremos correctamente al pensamiento de éste, en cuanto conoce, 'conocimiento', mientras al del otro, en cuanto opina, 'opinión'?

—Completamente de acuerdo.

—¿Y si aquel del que afirmamos que opina se encoleriza contra nosotros y arguye que no decimos la verdad? ¿No tendremos que apaciguarlo y convencerlo de e
que se calme, ocultándole que no está sano?

—Convendrá que así lo hagamos.

—Vamos, pues, examina qué hemos de responderle. ¿O prefieres que lo interroguemos, diciéndole que, si sabe algo, no le tendremos envidia, sino que nos regoci-

jaremos de ver que sabe algo? «Pero dinos: ¿el que conoce, conoce algo o no conoce nada?» Respóndeme en lugar suyo.

—Responderé que conoce algo.

477a —¿Algo que es o algo que no es?

—Que es; pues, ¿cómo se podría conocer lo que no es?

—Por lo tanto, tenemos seguridad en esto, desde cualquier punto de vista que observemos: lo que es plenamente es plenamente cognoscible, mientras que lo que no es no es cognoscible en ningún sentido.

—Con la mayor seguridad.

—Sea. Y si algo se comporta de modo tal que es y no es, ¿no se situará entremedias de lo que es en forma pura y de lo que no es de ningún modo?

—Entremedias.

—Por consiguiente, si el conocimiento se refiere a lo que es y la ignorancia a lo que no es, deberá indagarse qué cosa intermedia entre el conocimiento científico
b y la ignorancia se refiere a esto intermedio, si es que hay algo así.

—De acuerdo en esto.

—Ahora bien, ¿llamamos a algo 'opinión'?

—¡Claro!

—¿Es un poder distinto que el del conocimiento científico, o el mismo?

—Distinto.

—Así pues, la opinión corresponde a una cosa y el conocimiento científico a otra.

—Así es.

—Y al corresponder por naturaleza el conocimiento científico a lo que es [24], ¿no conoce cómo es el ente?

[24] Traducimos en general *tò ón* por «lo que es» (reservamos «el ser» para el infinitivo sustantivado *tò eînai*). Sólo en frases como la que sigue inmediatamente vertimos «el ente», para que no parezca un juego de palabras.

Pero antes me parece, más bien, que debemos distinguir algo.

—¿Qué?

—Afirmamos que los poderes son un género de cosas gracias a las cuales podemos lo que podemos nosotros y cualquier otra cosa que puede. Por ejemplo, cuento entre los poderes la vista y el oído, si es que comprendes la especie a que quiero referirme. c

—Sí, comprendo.

—Escucha lo que, con respecto a ellos, me parece. No veo en los poderes, en efecto, ni color ni figura ni nada de esa índole que hallamos en muchas otras cosas, dirigiendo la mirada a las cuales puedo distinguir por mí mismo unas de otras. En un poder miro sólo d a aquello a lo cual está referido y aquello que produce, y de ese modo denomino a cada uno de ellos 'poder', y del que está asignado a lo mismo y produce lo mismo considero que es el mismo poder, y distinto el que está asignado a otra cosa y produce otra cosa. Y tú ¿cómo procedes?

—Del mismo modo.

—Volvamos atrás, entonces, mi excelente amigo. ¿Dices que el conocimiento científico es un poder, o en qué género lo ubicas?

—En ése: es el más vigoroso de todos los poderes.

—¿Y la opinión es un poder o la transferiremos a e otra especie?

—De ningún modo, porque aquello con lo cual podemos opinar es la opinión.

—Pero hace apenas un momento conviniste en que el conocimiento científico y la opinión no son lo mismo.

—¿Y cómo un hombre en su sano juicio admitiría que es lo mismo lo falible y lo infalible?

—Muy bien —asentí—. Es manifiesto que estamos de acuerdo en que la opinión es distinta del conocimiento 478a científico.

—Sí, distinta.

—Por consiguiente, cada una de estas cosas, por tener un poder distinto, está asignada por naturaleza a algo distinto.

—Necesariamente.

—Y tal vez el conocimiento científico está por naturaleza asignado al ente, de modo que conozca cómo es.

—Sí.

—La opinión, en cambio, decimos que opina.

—Así es.

—¿Y conoce lo mismo que el conocimiento científico? ¿Y lo mismo será cognoscible y opinable, o es imposible esto?

—Es imposible —respondió Glaucón—, dado lo que hemos convenido. Si un distinto poder corresponde por naturaleza a un objeto distinto, y ambos, opinión y co-
b nocimiento científico, son poderes, pero cada uno distinto del otro, como decimos, de allí resulta que no hay lugar a que lo cognoscible y lo opinable sean lo mismo.

—Por lo tanto, si lo que es es cognoscible, lo opinable será algo distinto de lo que es.

—Distinto, en efecto.

—¿Se opina entonces sobre lo que no es, o es imposible opinar sobre lo que no es? Reflexiona: aquel que opina tiene una opinión sobre algo. ¿O acaso es posible opinar sin opinar sobre nada?

—No, es imposible.

—¿No es, más bien, que el que opina opina sobre una cosa?

—Sí.

—Pero lo que no es no es algo, sino nada, si hablamos rectamente.

—Enteramente de acuerdo.

—A lo que no es hemos asignado necesariamente la ignorancia, y a lo que es el conocimiento.

—Y hemos procedido correctamente.

—En tal caso, no se opina sobre lo que es ni sobre lo que no es.

—No, por cierto.

—Por ende, la opinión no es ignorancia ni conocimiento.

—Así parece.

—¿Está entonces más allá de ambos, sobrepasando al conocimiento en claridad y a la ignorancia en oscuridad?

—Ni una cosa ni la otra.

—¿O te parece que la opinión es más oscura que el conocimiento y más clara que la ignorancia?

—Eso sí.

—¿Yace entre ambos? d

—Sí.

—¿La opinión es, pues, intermedia entre uno y otro?

—Exactamente.

—¿Y no dijimos anteriormente[25] que, si se nos aparecía algo que a la vez fuese y no fuese, una cosa de tal índole yacería entre medio de lo que puramente es y de lo que por completo no es, y ni le correspondería el conocimiento científico ni la ignorancia, sino, como decimos, algo que parece intermedio entre la ignorancia y el conocimiento científico?

—Correcto.

—Pero se ha mostrado que lo que llamamos 'opinión' es intermedio entre ellos.

—Ha sido mostrado.

—Nos quedaría entonces por descubrir aquello que, e según parece, participa de ambos, tanto del ser como del no ser, y a lo que no podemos denominar rectamente ni como uno ni como otro en forma pura; de modo que, si aparece, digamos con justicia que es opina-

[25] En 477a-b.

ble, y asignemos las zonas extremas a los poderes extremos y las intermedias a lo intermedio. ¿No es así?

—Sí.

479a —Admitido esto, podré decir que me hable y responda aquel valiente que no cree que haya algo Bello en sí, ni una Idea de la Belleza en sí que se comporta siempre del mismo modo, sino muchas cosas bellas; aquel amante de espectáculos que de ningún modo tolera que se le diga que existe lo Bello único, lo Justo, etc. «Excelente amigo», le diremos, «de estas múltiples cosas bellas, ¿hay alguna que no te parezca fea en algún sentido? ¿Y de las justas, alguna que no te parezca injusta, y de las santas una que no te parezca profana?».

b —No, necesariamente las cosas bellas han de parecer en algún sentido feas, y así como cualquier otra de las que preguntas.

—¿Y las múltiples cosas dobles? ¿Parecen menos la mitad que el doble?

—No.

—Y de las cosas grandes y las pequeñas, las livianas y las pesadas, ¿las denominaremos con estos nombres que enunciamos más que con los contrarios?

—No, cada una contiene siempre a ambos opuestos.

—¿Y cada una de estas multiplicidades *es* lo que se dice que es más bien que *no es*? [26].

—Esto —señaló Glaucón— se parece a los juegos de palabras con doble sentido que se hacen en los banquetes, y a la adivinanza infantil del eunuco y del tiro al
c murciélago, en que se da a adivinar con qué le tira y sobre qué está posando [27]. Estas cosas también se pue-

[26] Seguimos a Shorey en la licencia de subrayar el «es» (y el «no es») de la oración principal para ayudar al lector a evitar la confusión con el «es» de la oración de relativo.

[27] Según el escoliasta (Greene, 235) la adivinanza respectiva podría ser ésta: «adivinanza: un hombre que no era hombre/ vio y no vio a un pájaro que no era pájaro,/ posado en un leño que no era leño,/

den interpretar en doble sentido, y no es posible concebirlas con firmeza como siendo ni como no siendo, ni ambas a la vez o ninguna de ellas.

—¿Sabes entonces qué hacer con tales cosas —pregunté—, o las ubicarás en un sitio mejor que entre la realidad y el no ser? En efecto, ni aparecerán sin duda más oscuras que el no ser como para no ser menos aún, ni más luminosas que el ser como para ser d
más aún.

—Es muy cierto.

—Por consiguiente, hemos descubierto que las múltiples creencias de la multitud acerca de lo bello y demás cosas están como rodando en un terreno intermedio entre lo que no es y lo que es en forma pura.

—Lo hemos descubierto.

—Pero hemos convenido anteriormente en que, si aparecía algo de esa índole, no se debería decir que es cognoscible sino opinable y, vagando en territorio intermedio, es detectable por el poder intermedio.

—Lo hemos convenido.

—En tal caso, de aquellos que contemplan las múlti- e
ples cosas bellas, pero no ven lo Bello en sí ni son capaces de seguir a otro que los conduzca hacia él, o ven múltiples cosas justas pero no lo Justo en sí, y así con todo, diremos que opinan acerca de todo pero no conocen nada de aquello sobre lo que opinan.

—Necesariamente.

—¿Qué diremos, en cambio, de los que contemplan las cosas en sí y que se comportan siempre del mismo modo, sino que conocen, y que no opinan?

—También es necesario esto.

---

le arrojó y no le arrojó una piedra que no era piedra». Las palabras claves son «eunuco», «murciélago», «caña», «piedra pómez», con las que J-C reconstruyen la solución: «un eunuco vio imperfectamente un murciélago posado en una caña y le arrojó, sin acertarle, una piedra pómez».

—¿Y no añadiremos que éstos dan la bienvenida y
480a aman aquellas cosas de las cuales hay conocimiento y aquéllos las cosas de las que hay opinión? ¿O no nos acordamos de que decíamos que tales hombres aman y contemplan bellos sonidos, colores, etc. pero no toleran que se considere como existente lo Bello en sí?

—Sí, lo recordaremos.

—¿Y cometeremos una ofensa si los denominamos 'amantes de la opinión' más bien que 'filósofos'? ¿Y se encolerizarán mucho con nosotros si hablamos así?

—No, al menos si me hacen caso; puesto que no es lícito encolerizarse con la verdad.

—Entonces ha de llamarse 'filósofos' a los que dan la bienvenida a cada una de las cosas que son en sí, y no 'amantes de la opinión'

—Completamente de acuerdo.

VI

—Qué son los filósofos y qué los no-filósofos 484a
—proseguí—: esto es, Glaucón, lo que se nos ha mostrado a través de la descripción efectuada en un discurso extenso y de alguna manera fatigoso.

—Tal vez no habría sido fácil a través de uno breve.

—Parece que no; y creo que se nos habría revelado mejor aún si hubiésemos tenido que hablar acerca de eso sólo, y no tener que entrar a detallar las muchas cosas que quedan para advertir en qué se diferencia la vida del justo de la del injusto. b

—¿Qué es, pues, lo que viene después de eso?

—Ninguna otra cosa sino la que le sigue en orden: puesto que son filósofos los que pueden alcanzar lo que se comporta siempre e idénticamente del mismo modo, mientras no son filósofos los incapaces de eso, que, en cambio, deambulan en la multiplicidad abigarrada, ¿quiénes de ellos deben ser jefes de Estado?

—¿Cómo podríamos responder algo razonable?

—A los que de ellos se revelan capaces de vigilar las leyes y costumbres del Estado, a ésos instituiremos como guardianes.

—Correcto.

—He aquí algo que es claro: si el guardián que custodia lo que sea debe ser ciego o de vista aguda.

—¿Y cómo no ha de ser claro?

—Pues bien, ¿crees que difieren en algo de los cie-
gos los que están realmente privados del conocimiento
de lo que es cada cosa, y no tienen en el alma un para-
digma manifiesto, ni son capaces, como un pintor, de
dirigir la mirada hacia lo más verdadero y, remitiéndo-
d se a ello sin cesar, contemplarlo con la mayor precisión
posible, de modo de implantar también aquí las reglas
concernientes a lo bello, a lo justo, a lo bueno, si hay
aún que implantarlas, o, si ya están establecidas, pre-
servarlas con su vigilancia?

—¡Por Zeus que no difieren en mucho!

—¿Instituiremos a éstos como guardianes más bien que a aquellos que, conociendo lo que es cada cosa, no les falta en cuanto a experiencia nada respecto de éstos, ni tampoco les van a la zaga en cuanto a la excelencia en ninguno de sus aspectos?

—Sería absurdo —dijo Glaucón— escoger a otros, si no les falta nada en las restantes cosas, ya que los sobrepasan en cuanto a lo que es prácticamente más importante, como el conocimiento de lo que es cada cosa.

485a —Y lo que tenemos que decir ahora es de qué modo
podrán alcanzar las restantes cosas a la vez que la
principal.

—Completamente de acuerdo.

—Como decíamos al comenzar esta argumentación, en primer lugar es necesario aprehender su naturaleza; y pienso que, si nos ponemos de acuerdo suficientemente sobre ella, concordaremos también en que tales hombres pueden alcanzar esas cosas, y en que no deben ser otros que éstos los jefes de Estado.

—¿De qué modo?

—Hemos de convenir —afirmé—, con respecto a las
b naturalezas de los filósofos, que siempre aman aquel
estudio que les hace patente la realidad siempre exis-

tente y que no deambula sometida a la generación y a la corrupción.

—Convengámoslo.

—Y además que la aman íntegra, sin rechazar parte alguna de ella, sea pequeña o grande, más honorable o más despreciable, tal como anteriormente describimos respecto de los que aman los honores y de los enamorados.

—Hablas correctamente.

—Después de eso examina si los que han de ser tal como decimos cuentan en su naturaleza con algo más. c

—¿Qué cosa?

—La veracidad y la no admisión voluntaria de la falsedad, el odio a ésta y la inclinación a la verdad.

—Probablemente.

—No sólo es probable, querido amigo, sino también completamente necesario que quien es amoroso por naturaleza ame a todo lo que es congénere y emparentado con las cosas que ama.

—Correcto.

—Pues bien: ¿hallarás algo más emparentado con la sabiduría que la verdad?

—Claro que no.

—En tal caso, ¿puede una misma naturaleza filosofar y amar a la falsedad? d

—De ningún modo.

—Por consiguiente, es necesario que el que ama verdaderamente aprender aspire desde muy temprano a la verdad íntegra.

—Absolutamente.

—Pero además sabemos que, cuando a alguien lo arrastran fuertemente los deseos hacia una sola cosa, se le tornan más débiles las demás, como una corriente que es canalizada hacia allí.

—Es cierto.

—Y en aquel en que han fluido los deseos hacia el conocimiento, y hacia todo lo de esa índole, éstos conciernen al placer del alma misma y por sí misma y aban-
e donan los placeres corporales, si es que ha de ser filósofo verdaderamente y no de modo artificial.

—Completamente necesario.

—Un hombre semejante será moderado y de ningún modo amante de las riquezas, pues las cosas por las cuales se pone celo en conseguir las riquezas, con todo su derroche, hacen que a él menos que a ningún otro convenga esforzarse en obtenerlas.

—Así es.

486*a* —Y aún hay que examinar lo siguiente, si vas a discernir la naturaleza del filósofo de la del que no lo es.

—¿Qué cosa?

—Que no se te oculte nada que tenga parte en lo servil; porque la mezquindad es, sin duda, lo más opuesto a un alma que haya de suspirar siempre por la totalidad íntegra de lo divino y lo humano.

—Una gran verdad.

—Y aquel espíritu al que corresponde la contemplación sublime del tiempo todo y de toda la realidad, ¿piensas que puede creer que la vida humana es gran cosa?

—Es imposible.

b —¿Y acaso semejante hombre considerará que la muerte es algo temible?

—Ni en lo más mínimo.

—Entonces, a una naturaleza cobarde y servil no le corresponde tomar parte, según parece, en una verdadera filosofía.

—Creo que no.

—En cuanto al varón ordenado que no ama las riquezas y no es servil ni jactancioso ni cobarde, ¿puede llegar a ser difícil de tratar o injusto?

—No.

—También esto: al observar el alma del filósofo y la del que no lo es, examina si ya desde temprano es justa y mansa, o insociable y salvaje.

—Completamente de acuerdo.

—Pero pienso que tampoco dejarás de lado lo si- c
guiente.

—¿Qué cosa?

—Si aprende fácilmente o con dificultad. ¿O esperas que alguna vez alguien puede querer como es debido lo que hace, si al hacerlo se mortifica y penosamente alcanza magros resultados?

—No.

—Y si no pudiera retener nada de lo que aprendió, olvidándose de todo, ¿sería posible que no quedara vacío de conocimientos?

—No sería posible.

—Y si trabaja en vano, ¿no piensas que necesariamente terminará por odiarse a sí mismo y a semejante trabajo?

—¡Claro!

—Por consiguiente, no debemos admitir el alma d
olvidadiza entre las debidamente filosóficas, sino que hemos de buscar una dotada de buena memoria.

—Completamente de acuerdo.

—¿Y no diríamos menos que la naturaleza que es extraña a la Musa y a la buena forma no empuja hacia ninguna otra parte que a la desmesura?

—Sin duda.

—¿Pero la verdad es congénere de la desmesura o de la mesura?

—De la mesura.

—Buscaremos, por consiguiente, un espíritu que, además de las otras cualidades, esté naturalmente dotado de mesura y gracia y que, por su propia naturaleza, se deje guiar fácilmente hacia el aspecto de lo que es cada cosa.

—No podría ser de otro modo.

—Bien. ¿Y no crees que estas cualidades que hemos descrito son necesarias y se siguen una de otra para el alma que va a aprehender de modo suficientemente perfecto lo que es?

487a —Sí, son necesarias al máximo.

—¿Has de censurar entonces a una ocupación que no se puede practicar como es debido si no se está por naturaleza dotado de memoria, facilidad para aprender, grandeza de espíritu y de gracia y no se es amigo y congénere de la verdad, de la justicia, de la valentía y de la moderación?

—No, ni Momo[1] censuraría algo por el estilo.

—¿Y no es sólo a estos hombres, una vez perfeccionados por la educación y por la edad, que encomendarás el Estado?

b En ese punto intervino Adimanto.

—Nadie, oh Sócrates —dijo—, podría contradecirte. Pero a los que escuchan en cada ocasión lo que dices les pasan cosas como ésta: estiman que es por su inexperiencia en interrogar y responder por lo que son desviados un poco por obra del argumento en cada pregunta, y, al acumularse al final de la discusión estos pequeños desvíos, el error llega a ser grande y aparece contradiciendo lo primero que se dijo. Y así como en el juego de fichas los expertos terminan por bloquear
c a los inexpertos, que no tienen dónde moverse, así también ellos acaban por quedar bloqueados, sin tener qué decir, por obra de este otro juego de fichas que no se juega con guijarros sino con palabras, aunque la verdad no gane más de ese modo[2]. Digo esto mirando al caso presente; pues ahora podría decirse que de palabra no se puede contradecirte en cada cosa que pregun-

---

[1] Momo era el dios del reproche, la censura y la burla.
[2] Cf. nota 7 al libro I.

tas, pero que en los hechos se ve que cuantos se abocan a la filosofía, no adhiriéndose simplemente a ella con miras a estar educados completamente y abandonándola siendo aún jóvenes, sino prosiguiendo en su ejer- d
cicio largo tiempo, en su mayoría se convierten en individuos extraños, por no decir depravados, y los que parecen más tolerables, no obstante, por obra de esta ocupación que tú elogias, se vuelven inútiles para los Estados.

Y una vez que lo escuché, dije:

—¿Y piensas que los que hablan así mienten?

—No sé, pero con gusto oiría tu opinión.

—Oirías, pues, que me parece que dicen la verdad.

—¿Cómo, entonces, ha de estar bien dicho que no e
cesarán los males para los Estados antes de que en ellos gobiernen los filósofos, cuando venimos a reconocer que les son inútiles?

—Para contestar la pregunta que haces necesito de una comparación.

—¡Y claro, tú no acostumbras, creo, a hablar con imágenes!

—Bueno, te burlas tras haberme arrojado en un asunto difícil de demostrar. Escucha ahora la imagen, para 488a
que puedas ver cuánto me cuesta hacer una comparación. Tan cruel es el trato que los Estados infligen a los hombres más razonables, que no hay ningún otro individuo que padezca algo semejante. Por eso, para poder compararlos y defenderlos, deben reunirse muchas cosas, a la manera en que los pintores mezclan para retratar ciervos-cabríos y otros de esa índole. Imagínate que respecto de muchas naves o bien de una sola sucede esto: hay un patrón, más alto y más fuerte que todos los que están en ella, pero algo sordo, del mismo b
modo corto de vista y otro tanto de conocimientos náuticos, mientras los marineros están en disputa sobre el gobierno de la nave, cada uno pensando que debe pilotar

él, aunque jamás haya aprendido el arte del timonel y
no pueda mostrar cuál fue su maestro ni el tiempo en
que lo aprendió; declarando, además, que no es un arte
que pueda enseñarse, e incluso están dispuestos a des-
c cuartizar al que diga que se puede enseñar; se amonto-
nan siempre en derredor del patrón de la nave, rogán-
dole y haciendo todo lo posible para que les ceda el ti-
món. Y en ocasiones, si no lo persuaden ellos y otros
sí, matan a éstos y los arrojan por la borda, en cuanto
al noble patrón, lo encadenan por medio de la mandrá-
gora, de la embriaguez o cualquier otra cosa y se ponen
a gobernar la nave, echando mano a todo lo que hay
en ella y, tras beber y celebrar, navegan del modo que
es probable hagan semejantes individuos; y además de
d eso alaban y denominan 'navegador', 'piloto'y 'entendi-
do en náutica' al que sea hábil para ayudarlos a gober-
nar la nave, persuadiendo u obligando al patrón en tan-
to que al que no sea hábil para eso lo censuran como
inútil. No perciben que el verdadero piloto necesaria-
mente presta atención al momento del año, a las esta-
ciones, al cielo, a los astros, a los vientos y a cuantas
cosas conciernen a su arte, si es que realmente ha de
ser soberano de su nave; y, respecto de cómo pilotar
e con el consentimiento de otros o sin él, piensan que no
es posible adquirir el arte del timonel ni en cuanto a
conocimientos técnicos ni en cuanto a la práctica. Si
suceden tales cosas en la nave, ¿no estimas que el ver-
dadero piloto será llamado 'observador de las cosas que
489a están en lo alto', 'charlatán' e 'inútil' por los tripulan-
tes de una nave en tal estado?

—Ciertamente —respondió Adimanto.

—Y no pienso que debas escrutar mucho la compa-
ración para ver que tal parece ser la disposición de los
Estados hacia los verdaderos filósofos, ya que entien-
des lo que digo.

—Así es.

—Por lo tanto, has de enseñar la imagen a aquel que se asombraba de que los filósofos no sean honrados en los Estados, e intenta convencerlo de que mucho más b
asombroso sería que los honrasen.

—Se la enseñaré.

—Y también convéncelo de que dice la verdad al afirmar que los filósofos más razonables son inútiles a la muchedumbre, pero exhórtalo a que eche la culpa de eso no a los hombres razonables sino a quienes no recurren a ellos. Porque no es acorde a la naturaleza que el piloto ruegue a los marineros que se dejen gobernar por él, ni que los sabios acudan a las puertas de los ricos. Miente aquel que idee tal ingeniosidad. Lo que verdaderamente corresponde por naturaleza al enfermo —sea rico o pobre— es que vaya a las puertas de los c
médicos, y a todo el que tiene necesidad de ser gobernado ir a las puertas del que es capaz de gobernar; no que el que gobierna ruegue a los gobernados para poder gobernar, si su gobierno es verdaderamente provechoso. Pero si comparas a los políticos que actualmente gobiernan con los marineros de que acabamos de hablar, y a los que aquéllos decían 'inútiles' y 'charlatanes de las cosas que están en lo alto' con los verdaderos pilotos, no te equivocarás.

—Correcto.

—De aquí y en estas circunstancias no es fácil que la ocupación más excelente sea tenida en alta estima por los que se ejercitan en sentido contrario; pero la d
mayor calumnia y la más violenta hacia la filosofía sobreviene por obra de quienes dicen ocuparse de ella, y que, según lo que afirmas, hacen decir al que acusa a la filosofía que la mayoría de los que se ocupan de ella son depravados, y que los más razonables son inútiles, cosa en que yo convine contigo que era verdadera.

—Sí.

—¿Hemos expuesto entonces la causa de la inutilidad de los filósofos razonables?

—Por cierto que sí.

—¿Quieres que, a continuación de esto, expongamos que es forzosa la perversión de la mayor parte de ellos, y que tratemos de mostrar, en cuanto nos sea posible,
e que la culpa no es de la filosofía?

—Completamente de acuerdo.

—Ahora hablemos y oigamos recordando aquel punto en que describíamos cómo debe ser necesariamente la naturaleza del que va a ser un hombre de real valía.
490*a* Si lo recuerdas, en primer lugar, debía ser conducido por la verdad, a la cual tenía que buscar por todos lados y en todo sentido, salvo que fuera un impostor que no tuviera parte alguna en la verdadera filosofía.

—Así era, en efecto, lo que decíamos.

—¿Y no es eso completamente contrario a la opinión que generalmente se tiene de él?

—Sin duda.

—¿Y no nos defenderemos razonablemente si decimos que el que ama realmente aprender es apto por
b naturaleza para aspirar a acceder a lo que es, y no se queda en cada multiplicidad de cosas de las que se opina que son, sino que avanza sin desfallecer ni desistir de su amor antes de alcanzar la naturaleza de lo que es cada cosa, alcanzándola con la parte del alma que corresponde a esto (y es la parte afín la que corresponde), por medio de la cual se aproxima a lo que realmente es y se funde con esto, engendrando inteligencia y verdad, y obtiene conocimiento, nutrición y verdadera vida, cesando entonces sus dolores de parto, no antes?

—Sería la defensa más razonable.

—Bien; ¿y será parte de su naturaleza amar la mentira, o, todo lo contrario, odiarla?

—Odiarla.

—Pero si la verdad es la que lo conduce, pienso, no podremos decir que la sigue un coro de males.

—¡Claro que no!

—Más bien diremos que la sigue un carácter sano y justo, al cual se acopla también la moderación.

—Y lo diremos correctamente.

—¿Qué necesidad hay entonces de poner en el orden forzoso, nuevamente desde el principio, el resto del coro correspondiente a un alma filosófica? Recuerda que encontramos que le convenía la valentía, la facilidad de aprender, la memoria; y cuanto objetaste que cualquiera se vería forzado a estar de acuerdo en lo que decíamos, d
pero que, si dejábamos de lado las palabras y dirigíamos la mirada a la gente sobre la que versaba el discurso, podría decirse que se ve que de ellos unos son inútiles y la mayoría perversos de toda perversión; hemos arribado ahora, en el examen de la causa de esta calumnia, a la preguuta de por qué la mayoría son perversos; y es en vista a eso que retomamos nuevamente la tarea de delimitar la naturaleza de los verdaderos filósofos.

—Así es.

—Debemos entonces observar la corrupción de semejante naturaleza tal como se produce en la mayoría, y a la que escapan pocos, los cuales no son llamados 'perversos' sino 'inútiles'; y, después de eso, observar cuál es la naturaleza de las almas que imitan la naturaleza filosófica y se abocan a tal ocupación, arribando 491a
a una ocupación que las sobrepasa y de la que no son dignas, por lo cual cometen equivocaciones por doquier y así por doquier y entre todos los demás hombres endosan a la filosofía la reputación de la que hablas.

—¿A qué clase de corrupción te refieres?

—Trataré de explicártelo, si soy capaz de ello. Pienso que todos estarán de acuerdo en este punto: una naturaleza de tal índole, dotada de todo cuanto acabamos

b de prescribir a quien haya de convertirse completamente en un filósofo, surge pocas veces entre los hombres y en pequeño número. ¿No piensas así?

—¡Claro que sí!

—Examina ahora cuántas cosas y de qué magnitud llevan a estos pocos a su perdición.

—¿Cuáles?

—Lo más asombroso de escuchar es que cada una de las cualidades que hemos elogiado en su naturaleza corrompen al alma filosófica que las posee y la arrancan de la filosofía. Me refiero a la valentía, a la moderación y todo lo demás que hemos descrito.

—Resulta insólito al oírlo.

—Más aún; todos los llamados 'bienes' corrompen al alma y la arrancan de la filosofía: la belleza, la riqueza, la fuerza corporal, las conexiones políticas influyentes y todo lo afín a estas cosas. Ya cuentas con una pauta de aquello a lo que me refiero.

—Sí, aunque con gusto escucharía una exposición más minuciosa.

—Aprehéndelo entonces correctamente de modo general, y te resultará luminoso y dejarán de parecerte insólitas las cosas que he dicho.

—No entiendo qué es lo que me pides.

d —Toda semilla vegetal o retoño animal, si no encuentra el alimento, la estación y el lugar que conviene en cada caso, sabemos que, cuanto más fuerte, tanto más sufre la falta de lo que requiere; pues sin duda lo malo es más opuesto a lo bueno que a lo no bueno.

—¿Cómo no habría de ser así?

—Hay razón, entonces, pienso, en que la mejor naturaleza, sometida a una nutrición que no le corresponde, salga peor parada que una mediocre.

—Sí, hay razón en ello.

e —Digamos, por consiguiente, Adimanto, que las almas bien dotadas, si tropiezan con una mala educación,

se vuelven especialmente malas. ¿O piensas acaso que los mayores delitos y la más extrema maldad provienen de una naturaleza mediocre, y no de una vigorosa que ha sido corrompida por la nutrición, y que la naturaleza débil es alguna vez causa de grandes bienes o grandes males?

—No; es así como dices.

—En consecuencia, si la naturaleza filosófica que no- 492a
sotros planteábamos se encuentra con la enseñanza adecuada es necesario que crezca hasta acceder íntegramente a la excelencia; pero si tras ser sembrada y plantada crece en un sitio inadecuado, será todo lo contrario, a menos que algún dios acuda en su auxilio. ¿O tú crees lo que la mayoría, a saber, que hay algunos jóvenes corrompidos por sofistas y algunos sofistas que corrompen privadamente de modo digno de mención, y no que quienes dicen tales cosas son ellos mismos los más grandes sofistas, que educan de la manera más comple- b
ta y conforman a su antojo tanto a jóvenes como a ancianos, a hombres como a mujeres?

—¿Y cuándo sucede eso?

—Cuando la multitud se sienta junta, apiñada en la asamblea, en los tribunales, en los teatros y campamentos o en cualquier otra reunión pública, y tumultuosamente censura algunas palabras o hechos y elogia otras, excediéndose en cada caso y dando gritos y aplaudiendo, de lo cual hacen eco las piedras y el lugar en que se c
hallan, duplicando el fragor de la censura y del elogio. En semejante caso, ¿cuál piensas que será su ánimo, por así decirlo? ¿Qué educación privada resistirá a ello sin caer anonadada por semejante censura o elogio y sin ser arrastrada por la corriente hasta donde ésta la lleve, de modo que termine diciendo que son bellas o feas, las mismas cosas que aquéllos dicen, así como ocupándose de lo mismo que ellos y siendo de su misma índole?

d —Es de toda necesidad, Sócrates.

—Pero no hemos hablado aún de la mayor coacción.

—¿Cuál es?

— Aquella que imponen estos educadores y sofistas si no pueden persuadir con palabras. ¿O no sabes que al que no pueden convencer lo castigan con privación de derechos políticos, multas y pena de muerte?

—¡Claro que lo sé!

—¿Y qué otro sofista y qué discursos privados opuestos a ellos piensas que podrán aspirar a prevalecer?

—Pienso que ninguno.

—Ciertamente que no, ya que el intentarlo es pura locura. Pues no hay ni ha habido ni habrá un carácter diferente en cuanto a excelencia que haya sido educado con una educación diferente a la de ellos. Hablo de un carácter humano, amigo mío, ya que del divino hay que descartar la mención, como dice el proverbio. Debes saber bien, en efecto, que, si algo se salva y llega a ser
493a como se debe, en la actual constitución de la organización política, no hablarás mal si dices que se salva por una intervención divina.

—Creo que no es de otro modo.

—Juzga aún, además de esas cosas, la siguiente.

—¿Qué cosa?

—Cada uno de los que por un salario educan privadamente [3], a los cuales aquéllos llaman 'sofistas' y tienen por sus competidores, no enseñan otra cosa que las convicciones que la multitud se forja cuando se congrega, y a lo cual los sofistas denominan 'sabiduría'. Es como si alguien, puesto a criar a una bestia grande y

[3] Es difícil ofrecer una traducción que dé la idea exacta de lo que Platón tiene en mente con esta expresión. No critica, ciertamente, la educación privada, ya que la Academia misma era privada; más bien hay aquí una contraposición implícita entre beneficio privado y bien común, en la cual lo primero es equiparado al lucro.

fuerte, conociera sus impulsos y deseos, cómo debería b acercársele y cómo tocarla, cuándo y por qué se vuelve más feroz o más mansa, qué sonidos acostumbra a emitir en qué ocasiones y cuáles sonidos emitidos por otro, a su vez, la tornan mansa o salvaje; y tras aprender todas estas cosas durante largo tiempo en su compañía, diera a esto el nombre de 'sabiduría', lo sistematizara como arte y se abocara a su enseñanza, sin saber verdaderamente nada de lo que en estas convicciones y apetitos es bello o feo o bueno o malo o justo o injusto; y c aplicara todos estos términos a las opiniones del gran animal, denominando 'buenas' a las cosas que a éste regocijan y 'malas' a las que lo oprimen, aunque no pudiese dar cuenta de ellas, sino que llamara 'bellas' y 'justas' a las cosas necesarias, sin advertir en cuánto difiere realmente la naturaleza de lo necesario de la de lo bueno, ni ser capaz de mostrarlo. ¿No te parece, por Zeus, que semejante educador es insólito?

—A mí sí me parece.

—¿Y acaso te parece que difiere en algo de éste aquel que tiene por sabiduría la aprehensión de los impulsos y d gustos de la abigarrada multitud reunida, ya sea respecto de pintura, ya de música, ya ciertamente de política? Porque, en efecto, si alguien se dirige a ellos para someterles a juicio una poesía o cualquier otra obra de arte o servicio público, convirtiendo a la muchedumbre en autoridad para sí mismo más allá de lo necesario, la llamada necesidad de Diomedes[4] lo forzará a hacer

---

[4] El escoliasta (GREENE, 239) cuenta una leyenda según la cual Diomedes evitó una muerte segura a manos de Ulises —cuando ambos regresaban al campamento tras robar en Troya una estatua de Palas Atenea—, y, atándole las manos, lo obligó a caminar delante de él. J-C y ADAM mencionan también una explicación dada en un escolio a *Ecclesiazusae* 1029 de ARISTÓFANES, que habla de otro Diomedes, el tracio, quien, teniendo esclavas prostitutas, obligó a unos extranjeros que pasaban a fornicar con ellas.

lo que aquélla apruebe. En cuanto a que estas cosas son verdaderamente buenas y bellas, ¿has oído que alguna vez dieran cuenta de ellas de un modo no ridículo?

e —No, y pienso que tampoco lo oiré.

—Teniendo todo esto en mente, recuerda lo anterior: ¿hay modo de que la muchedumbre soporte o admita que existe lo Bello en sí, no la multiplicidad de co-
494*a* sas bellas, y cada cosa en sí, no cada multiplicidad?

—Ni en lo más mínimo.

—¿Es imposible, entonces, que la multitud sea filósofa?

—Imposible.

—Por consiguiente es forzoso que los que filosofan sean criticados por ella.

—Forzoso.

—Y también por aquellos individuos que se asocian con la masa y anhelan complacerla.

—Es evidente.

—A partir de lo dicho ¿ves alguna salvación para el alma filosófica, de modo que permanezca en su queha-
b cer hasta alcanzar la meta? Recapacita sobre lo anterior, pues hemos convenido en que son propias del filósofo la facilidad para aprender, la memoria, la valentía y la grandeza de espíritu.

—Sí.

—Un hombre así será ya desde niño el primero entre todos, especialmente si el cuerpo crece de modo similar al alma.

—Sin duda.

—En ese caso, pienso, cuando llegue a ser mayor, sus parientes y conciudadanos querrán emplearlo para sus propios asuntos.

—¡Claro que sí!

—Y se pondrán a su disposición, rogándole y honrándolo, tratando de conquistarlo de antemano y adulando anticipadamente el poder que va a tener.

—Es lo que sucede habitualmente.

—¿Qué piensas que hará semejante hombre en semejantes circunstancias, sobre todo si se da el caso de que pertenece a un Estado importante, y en él es rico y noble, y además buen mozo y esbelto? ¿No se colmará de esperanzas vanas, estimando que va a ser capaz de gobernar a griegos y a bárbaros, y además exaltándose d a sí mismo en su arrogancia, lleno de ínfulas y de vacía e insensata vanidad?

—Seguramente.

—Y si al que está así dispuesto se acerca gentilmente alguien y le dice la verdad, a saber, que no tiene inteligencia sino que ésta le falta, y que no la podrá adquirir sin trabajar como un esclavo por su posesión, ¿piensas que le será fácil prestar oídos en medio de tamaños males?

—Ni con mucho.

—Incluso si un individuo, en razón de su buen natural y su afinidad con tales palabras, de algún modo las e capta y se vuelve y deja arrastrar hacia la filosofía, ¿qué pensaremos que harán aquéllos al estimar que pierden sus servicios y su amistad? No habrá acción que no realicen ni palabras que no le digan para que no se deje persuadir; y en cuanto al que intenta persuadirlo, tratarán de que no sea capaz de ello, conspirando privadamente contra él e iniciándole procesos judiciales en público.

—Es forzoso. 495a

—¿Puede semejante hombre filosofar?

—No, por cierto.

—¿Ves ahora que no hablábamos mal cuando decíamos que aquellas cualidades de las que se compone la naturaleza filosófica, si se nutren en el mal, son de algún modo causa del deterioro de su ocupación, y así pasa con los llamados 'bienes', las riquezas y todos los recursos con que está provisto?

—No, hablábamos correctamente.

—De tal índole y de tal dimensión, mi admirable ami-
b go, es la ruina y corrupción de la mejor naturaleza respecto de la ocupación más excelente, siendo por lo demás rara tal naturaleza, según hemos dicho. Y de estos hombres proceden los que causan los peores males a los Estados y a los particulares, y también los que les hacen los más grandes bienes, si la corriente los favorece. En cambio, jamás una naturaleza pequeña hace algo grande a nadie, sea a un Estado o a un particular.

—Es la pura verdad.

—Por consiguiente, al fracasar así aquellos a los
c cuales conviene al máximo, dejan a la filosofía solitaria y soltera, y ellos mismos viven una vida que no es conveniente ni verdadera, mientras la filosofía, como una huérfana sin parientes, es asaltada por gente indigna que la deshonra y le formula reproches como los que dices le hacen los que declaran que, de quienes toman contacto con ella, unos no valen nada y otros son merecedores de muchos males.

—Precisamente eso es lo que se dice.

—Y se dice razonablemente. Pues al ver otros peti-
d metres que la plaza ha quedado vacante pero colmada de bellas palabras y apariencias, tal como los que huyendo de la cárcel se refugian en un templo, también éstos escapan desde las técnicas hacia la filosofía, y suelen ser los más hábiles en ésas sus tecnicillas. Porque la filosofía, incluso hallándose así maltratada, retiene una reputación grandiosa en comparación con las otras técnicas, y a esto aspira mucha gente dotada de naturalezas incompletas; la cual, tal como tiene el cuerpo arruinado por las técnicas artesanales, así también
e se halla con el alma embotada y enervada por los trabajos manuales. ¿No es esto forzoso?

—¡Claro que sí!

—¿Y te parece que se ven diferentes en algo de un herrero bajo y calvo que ha hecho dinero y, recién liberado de sus cadenas, se lava en el baño y se pone un manto nuevo, presentándose como novio para desposar a la hija de su amo debido a la pobreza y soledad de ésta?

—No difieren en nada. 496a

—¿Y qué clase de descendencia tendrá semejante matrimonio? ¿No será bastarda y de baja estofa?

—Es de toda necesidad que así sea.

—Y cuando hombres indignos de ser educados se acercan a la filosofía y tratan con ella de un modo no acorde con su dignidad, ¿qué clase de conceptos y de opiniones diremos que procrean? ¿No serán lo que podemos entender por 'sofismas', carentes de nobleza y de inteligencia verdadera?

—Totalmente de acuerdo.

—Quedan entonces, Adimanto, muy pocos que pue- b
dan tratar con la filosofía de manera digna: alguno fogueado en el exilio, de carácter noble y bien educado, que, a falta de quienes lo perviertan, permanece en la filosofía; o bien un alma grande que nace en un Estado pequeño y desprecia, teniéndolos en menos, los asuntos políticos; o bien algunos pocos bien dotados naturalmente que con justicia desdeñan los demás oficios y se acercan a la filosofía. También el freno de nuestro amigo Téages[5] puede retener a otros dentro de la filosofía, ya que, dándose todas las demás condiciones co- c
mo para que desertara de ella, a Téages lo retuvo el cuidado de su cuerpo enfermo, que lo mantuvo apartado de la política. En cuanto a mi signo demoníaco, no

---

[5] Téages era un joven amigo de Sócrates que es citado en *Apología* 33e: «también [está presente] Páralos —hijo de Demódoco—, de quien *era* hermano Téages». El pasado «era» permite suponer que Téages había muerto por entonces. Un diálogo pseudo-platónico tiene su nombre.

vale la pena hablar, pues antes de mí apenas ha habido algún caso, o ninguno. Y los que han sido de estos pocos que hemos enumerado y han gustado el regocijo y la felicidad de tal posesión, pueden percibir suficientemente la locura de la muchedumbre, así como que no hay nada sano —por así decirlo— en la actividad
d política, y que no cuentan con ningún aliado con el cual puedan acudir en socorro de las causas justas y conservar la vida, sino que, como un hombre que ha caído entre fieras, no están dispuestos a unírseles en el daño ni son capaces de hacer frente a su furia salvaje, y que, antes de prestar algún servicio al Estado o a los amigos, han de perecer sin resultar de provecho para sí mismos o para los demás. Quien reflexiona sobre todas estas cosas se queda quieto y se ocupa tan sólo de sus propias cosas, como alguien que se coloca junto a un muro en medio de una tormenta para protegerse del polvo y de la lluvia que trae el viento; y, mirando a los demás desbordados por la inmoralidad, se da por contento con que de algún modo él pueda estar limpio de
e injusticia y sacrilegios a través de su vida aquí abajo y abandonarla favorablemente dispuesto y alegre y con una bella esperanza.

497a —Si así se desembaraza de ella —dijo Adimanto— no será insignificante lo que ha logrado.

—Pero tampoco muy importante —repuse yo—, al no hallar la organización política adecuada, pues en una apropiada crecerá más y se pondrá a salvo a sí mismo particularmente y al Estado en común. Pero en lo que hace a la filosofía, me parece que hemos hablado razonablemente sobre los motivos de que se la calumnie y sobre que esto es injusto, si no tienes otra cosa que decir.

—Nada acerca de eso, pero ¿cuál de las organizaciones políticas actuales dirías que es adecuada para la filosofía?

—Ninguna, y yo me quejo de que ninguna de las constituciones políticas de hoy en día sea digna de la naturaleza filosófica; por eso se desvía y se altera; tal como una semilla exótica sembrada en tierra extraña se desnaturaliza, sometida por ésta, y suele adaptarse a las especies vernáculas, así tampoco esta índole filosófica conserva su poder, sino que degenera en un carácter extraño. Pero si da con la mejor organización política, acorde con que él mismo es el mejor, resultará manifiesto que era algo realmente divino, mientras todo lo demás —naturaleza y ocupaciones—, humano. Pero, después de esto, es obvio que preguntarás cuál es esta organización política mejor. *b* *c*

—Te equivocas, pues no iba a preguntarte eso, sino si es ésta la que hemos descrito al fundar nuestro Estado, u otra.

—En otros sentidos es ésta; pero queda un punto al cual nos hemos referido ya[6]: que debería haber siempre en el Estado alguien que tuviera la misma fórmula de la organización política que has tenido tú, el legislador, al implantar las leyes. *d*

—Nos hemos referido a eso, en efecto.

—Pero no quedó suficientemente esclarecido por el temor a vuestros ataques, cuando mostrasteis que la demostración de eso era larga y difícil; aparte de que lo que restaba exponer no era en absoluto fácil.

—¿De qué se trata?

—Del modo en que un Estado ha de tratar a la filosofía para no sucumbir; pues todas las cosas grandes son arriesgadas, y las hermosas realmente difíciles, como se dice.

—No obstante, debes completar la demostración aclarando este punto. *e*

[6] Cf. III 412a.

—No me lo impedirá el no quererlo, sino el no poder Pero tú, que estás presente, verás al menos mi celo. Observa entonces cuán ardientemente y de qué modo más aventurado voy a decir una vez más que el Estado debe abordar la práctica de la filosofía de una manera opuesta a la actual.

—¿Cómo?

—En la actualidad la abordan adolescentes que ape-
498a nas han salido de la niñez, y que, en el intervalo anterior al cuidado de la casa y de los negocios, cuando apenas se han aproximado a la parte más difícil de la filosofía —la concerniente a los conceptos abstractos—[7], la dejan de lado, pasando por filósofos hechos; de ahí en adelante están dispuestos a convertirse en oyentes de otros que sean activos en filosofía, cuando son invitados, con lo cual creen hacer gran cosa, pensando que deben practicarla como algo accesorio. Y a excepción de unos pocos, cerca de la vejez se apagan mucho más
b que el sol de Heráclito, por cuanto no se encienden nuevamente[8].

—¿Y qué debe hacerse?

—Todo lo contrario; cuando son niños y adolescentes, ha de administrárseles una educación y una filosofía propias de la niñez y de la adolescencia, y, mientras sus cuerpos se desarrollan para alcanzar la virilidad, deben cuidarlos bien, procurando así que presten un

---

[7] Añadimos «abstractos». CHAMBRY y PABÓN-F. GALIANO traducen esta expresión *(tó perì toùs lógous)* por «dialéctica», pero este concepto se explicita por primera vez en 511b, dentro de la alegoría de la línea.

[8] Cf. HERÁCLITO, fr. 30 DIELS-KRANZ: «... fuego siemprevivo, que se enciende con medida y se apaga con medida». No obstante, ALEJANDRO DE AFRODISIA usa palabras similares a las de Platón al comentar el fr. 6 («el sol es nuevo cada día»; ver textos en *Los filósofos presocráticos*, Madrid, 1978, vol. I, págs. 331-334). Como el fuego de HERÁCLITO ha sido concebido a imagen y semejanza del sol (cf. fr. 16), no es difícil que antes de las palabras citadas en el fr. 30 figuraran términos similares referidos al sol.

servicio a la filosofía. Y al crecer en edad, cuando el alma comienza a alcanzar la madurez, hay que intensificar los ejercicios que corresponden a ésta; y, cuando cede la fuerza corporal y con ello quedan excluidos de las tareas políticas y militares, dejarlos pacer libremente *c*
y no ocuparse de otra cosa que de la filosofía, a no ser de forma accesoria, si es que han de vivir dichosamente y, tras morir, han de coronar allá la vida que han vivido con un adecuado destino.

—Es verdad, Sócrates, creo que hablas con ardor; pienso, sin embargo, que muchos de los que te escuchan, comenzando por Trasímaco, serán más ardorosos aún al oponérsete y no se dejarán persuadir en lo más mínimo.

—No nos indispongas a mí y a Trasímaco, cuando acabamos de hacernos amigos, sin haber sido antes *d*
enemigos; pues no hemos de descuidar ningún esfuerzo hasta que lo persuadamos a él y a los demás, o les sirvamos en algo en otra vida, si, al volver a nacer, se encuentran en conversaciones de esta índole.

—¡Estás hablando de un breve lapso de tiempo!

—No es nada, al menos si se lo compara con la totalidad de los tiempos. De todos modos, que la multitud no se deje persuadir por lo que decimos no es nada sorprendente, pues jamás ha visto que se haya generado lo que ahora hemos expresado, sino más bien ha oído *e*
ciertas frases haciendo consonancia entre sí a propósito, no accidentalmente, como me acaba de ocurrir. Pero en cuanto a ver algún hombre que se halle en equilibrio y consonancia con la excelencia, de palabra y acto, tan perfectamente como sea posible, gobernando en un Es- *499a*
tado de su misma índole, nunca ha visto uno ni muchos. ¿O piensas que sí?

—De ningún modo.

—Tampoco esa multitud ha prestado suficientemente oídos, bienaventurado amigo, a discusiones bellas y

señoriales en las cuales se busque seriamente la verdad por todos los medios con el fin de conocerla, y en las cuales se salude desde lejos esas sutilezas y argucias capciosas que no tienden a otra cosa que a ganarse una reputación y a promover discordia en los tribunales y en las conversaciones particulares.

—Tampoco eso, efectivamente.

—Fue esto lo que teníamos a la vista y preveíamos
b cuando dijimos, aunque no sin temor y forzados por la verdad, que ningún Estado, ninguna constitución política, ni siquiera un hombre, pueden alguna vez llegar a ser perfectos, antes de que estos pocos filósofos, que ahora son considerados no malvados pero sí inútiles, por un golpe de fortuna sean obligados, quiéranlo o no, a encargarse del Estado, y el Estado obligado a obedecerles; o bien antes de que un verdadero amor por la
c verdadera filosofía se encienda, por alguna inspiración divina, en los hijos de los que ahora gobiernan o en éstos mismos. Que la realización de una de estas dos cosas, o de las dos, sea imposible, afirmo que no hay razón para suponerlo; pues si fuera así, estaríamos haciendo justamente el ridículo, por estar construyendo castillos en el aire. ¿No es así?

—Sí.

—Por consiguiente, si se ha dado el caso de que alguna necesidad haya obligado a los más valiosos filósofos, en la infinitud del tiempo pasado, a ocuparse del Estado, o el caso de que se los obligue actualmente en
d alguna región bárbara lejos de nuestra vista, o el de que se los obligue más adelante, estoy dispuesto a sostener con mi argumento que la organización política descrita ha existido, existe y llegará a existir toda vez que esta Musa tome el control del Estado. Pues no es algo imposible que suceda, ni hablamos de cosas imposibles; en cuanto a que son difíciles, lo reconocemos.

—También a mí me parece así.

—Pero dirás que a la muchedumbre no le parece lo mismo, ¿verdad?

—Probablemente.

—Mi dichoso amigo, no condenes de tal modo a la
muchedumbre. Ella cambiará de opinión si, en lugar de e
discutirle con argucias, la exhortas a deponer su falsa
imagen respecto del amor al saber, mostrándole cómo
son los que dices que son filósofos y definiéndole, como 500a
hace un momento, la naturaleza de ellos y su ocupación, para que no crean que les hablas de los que toman por filósofos. Y si los contemplan de ese modo, podrás decir que han adoptado otra opinión y que responden en forma distinta. ¿O piensas que se irritará contra alguien que no se irrita o será maliciosa con quien nada malicia, cuando ella misma es mansa y nada maliciosa? Como veo lo que vas a decir, declaro que una naturaleza tan difícil, pienso, se halla en algunos pocos, no en la multitud.

—No te preocupes, que doy mi asentimiento.

—También darás tu asentimiento a esto: que, si la b
multitud está mal dispuesta con la filosofía, los culpables son aquellos intrusos que han irrumpido en ella de modo desordenado e indebido, vilipendiándose y enemistándose unos con otros y reduciendo siempre sus discursos a cuestiones personales, comportándose del modo menos acorde con la filosofía.

—Efectivamente.

—Sin duda, Adimanto, cuando se tiene verdaderamente dirigido el pensamiento hacia las cosas que son, no queda tiempo para descender la mirada hacia los asun-
tos humanos y ponerse en ellos a pelear, colmado de c
envidia y hostilidad; sino que, mirando y contemplando las cosas que están bien dispuestas y se comportan siempre del mismo modo, sin sufrir ni cometer injusticia unas a otras, conservándose todas en orden y conforme a la razón, tal hombre las imita y se asemeja a ellas

al máximo. ¿O piensas que hay algún mecanismo por el cual aquel que convive con lo que admira no lo imite?

—Es imposible.

—Entonces, en cuanto el filósofo convive con lo que es divino y ordenado se vuelve él mismo ordenado
d y divino, en la medida que esto es posible al hombre. Pero la calumnia abunda por doquier.

—Del todo de acuerdo.

—Por consiguiente, si algo lo fuerza a ocuparse de implantar en las costumbres privadas y públicas de los hombres lo que él observa allá, en lugar de limitarse a formarse a sí mismo, ¿piensas que se convertirá en un mal artesano de la moderación, de la justicia y de la excelencia cívica en general?

—De ningún modo.

—Pero si la muchedumbre percibe que le decimos
e la verdad respecto de los filósofos, ¿continuará irritándose contra ellos y desconfiando de nosotros cuando decimos que un Estado de ningún modo será feliz alguna vez, a no ser que su plano esté diseñado por los dibujantes que recurren al modelo divino?

501a —Si lo percibe, cesará de irritarse. Pero ¿de qué modo entiendes ese plano?

—Tomarán el Estado y los rasgos actuales de los hombres como una tableta pintada, y primeramente la borrarán, lo cual no es fácil. En todo caso, sabes que ya en esto diferirán de los demás legisladores, pues no estarán dispuestos a tocar al Estado o a un particular ni a promulgar leyes, si no los reciben antes limpios o los han limpiado antes ellos mismos.

—Y harán bien.

—Después de eso, ¿no piensas que bosquejarán el esquema de la organización política?

—Claro que sí.

b —Y luego, pienso, realizarán la obra dirigiendo a menudo la mirada en cada una de ambas direcciones: ha-

cia lo que por naturaleza es Justo, Bello, Moderado y todo lo de esa índole, y, a su vez, hacia aquello que producen en los hombres, combinando y mezclando distintas ocupaciones para obtener lo propio de los hombres[9], en lo cual tomarán como muestra aquello que, cuando aparece en los hombres, Homero lo llama 'divino' y 'propio de los dioses'.

—Correcto.

—Y tanto borrarán como volverán a pintar, pienso, hasta que hayan hecho los rasgos humanos agradables c
a los dioses, en la medida de lo posible.

—Una pintura así llegaría a ser hermosísima.

—Pues bien; en cuanto a aquellos que decías[10] que se pondrían en orden de combate para avanzar sobre nosotros, ¿no los persuadiremos de algún modo de que semejante pintor de organizaciones políticas es el filósofo que les alabábamos entonces, cuando los irritaba que pusiéramos en sus manos el Estado? ¿No se amansarán, más bien, al escucharnos ahora?

—Sin la menor duda; al menos, si están en su sano juicio.

—Entonces, ¿qué es lo que podrán discutirnos? ¿Aca- d
so que los filósofos no están enamorados de lo que es y de la verdad?

—Eso sería insólito.

—¿O que su naturaleza, tal como la hemos descrito, no es propia de lo mejor?

—Tampoco eso.

---

[9] Literalmente «de color encarnado», que es el que el pintor trata de obtener mediante la mezcla de varios colores (cf. *Crátilo* 424e). Traducimos, empero, «propio de los hombres» para mantener la contraposición del texto griego con la expresión «propio de los dioses» (que es el epíteto de Aquiles, p. ej., en *Il.* I 131), que aparece dos líneas más abajo.

[10] En V 474a, aunque era Glaucón, no Adimanto, quien lo decía.

—¿Y qué otra cosa? ¿Que semejante naturaleza, si da con las ocupaciones adecuadas, no llegará a ser perfectamente buena y filosófica, si es que alguna puede serlo? ¿O dirán que más bien llegarán a serlo aquellos que nosotros hemos excluido?

—¡Claro que no!

—¿Se enfurecerán todavía al oírnos decir que, antes que la raza de los filósofos obtenga el control del Estado, no cesarán los males para el Estado y para los ciudadanos, ni alcanzará su realización en los hechos aquella organización política que míticamente hemos ideado en palabras?

—Probablemente menos.

502*a* —En lugar de decir 'menos', ¿no prefieres que los demos por absolutamente amansados y persuadidos, para que, avergonzados, si no por otra cosa, estén de acuerdo?

—Con mucho lo prefiero.

—Tengámoslos, por consiguiente, por persuadidos. ¿Y se podrá discutir alegando que no puede darse el caso de que nazcan hijos de reyes o de gobernantes que sean filósofos por naturaleza?

—Nadie lo haría.

—¿Y alguien podrá decir que, aunque nazcan así, es forzoso que se corrompan? Que es difícil salvarse,
b lo hemos acordado. Pero que en la totalidad de los tiempos no haya uno solo que se salve ¿lo discutiría alguien?

—¿Cómo podría discutirlo?

—Pues bien, sería suficiente que hubiera uno solo que contara con un Estado que lo obedeciese, para que se llevara a la realidad todo lo que actualmente resulta increíble.

—Será suficiente, en efecto.

—Y si se da el caso de que un gobernante implante las leyes e instituciones que hemos descrito, sin duda

no será imposible que los ciudadanos estén dispuestos a hacer su parte.

—En ningún respecto será imposible.

—Y lo que a nosotros nos parece ¿será asombroso e imposible que les parezca también a otros?

—Por mi parte no lo creo.

—Por lo demás, que estas cosas, en caso de que sean posibles, son las mejores, pienso que ya lo hemos mostrado suficientemente en los argumentos precedentes.

—Suficientemente, en efecto.

—De allí se sigue ahora, según me parece, que lo que decimos respecto de la legislación, si es realizable, es lo mejor, y es difícil de realizarse, pero al menos no imposible.

—Se sigue eso, efectivamente.

—Una vez arribados penosamente a esta meta, queda por decir, a continuación, de qué modo contaremos con los que preserven la organización política, por medio de qué estudios y ocupaciones se formarán y a *d*
qué edad se aplicarán a cada uno de ellos.

—Digámoslo, entonces.

—No me ha resultado astuto en nada, pues, haber dejado anteriormente de lado dificultades como la de la posesión de las mujeres y de la procreación, así como la del establecimiento de los gobernantes, consciente como estaba de lo odioso y difícil que sería la verdad total [11]; pero no por eso ha llegado menos la hora de hablar de ellas. Es cierto que en lo concerniente a las *e*
mujeres y a los niños hemos concluido, pero en cuanto a los gobernantes, es preciso retomar la cosa prácticamente desde el comienzo. Decíamos [12], si recuerdas, 503*a*
que debían mostrar su amor al Estado, poniéndose a prueba tanto en los placeres como en los dolores, sin

[11] En V 449c-d.

[12] En III 412d y ss.

rechazar esta convicción [13] en medio de fatigas, temores o cualquier otra circunstancia. Antes bien, aquel que se muestre incapaz de ello debe ser excluido, mientras que quien emerja puro en todo sentido, como oro probado con el fuego, será erigido gobernante y colmado de dones y premios tanto durante la vida como tras la muerte. Aproximadamente esto es lo que había sido dicho en momentos en que el argumento se desvió y se
b cubrió de un velo, en el temor de vérnoslas con lo que ahora se presenta.

—Gran verdad; ahora lo recuerdo.

—En efecto, amigo mío, yo titubeaba en aventurarme a hacer las audaces declaraciones que acabo de hacer; pero ahora hemos de ser más audaces y decir que es necesario que los guardianes perfectos sean filósofos.

—Seámoslo.

—Ahora bien, debes pensar cuán pocos es probable que sean. Porque las partes de la naturaleza que hemos dicho que tienen que estar presentes en ellos pocas veces confluyen en un mismo individuo, sino que la mayoría de las veces crecen dispersas.

—¿Qué quieres decir?

—La facilidad de aprender, la memoria, la sagacidad, la vivacidad y cuantas cosas siguen a éstas, el vigor mental y la grandeza de espíritu, no suelen crecer, bien lo sabes, junto con una disposición a vivir de una manera ordenada, con calma y constancia; sino que quienes las poseen son llevados azarosamente por su vivacidad y se les escapa todo lo constante.

—Dices verdad.

—Por su parte, aquellos caracteres constantes y po-
d co volubles, en los cuales uno depositaría más su confianza y que en la guerra difícilmente son movidos por

[13] La de que se debe hacer siempre lo que sea mejor para el Estado. Cf. III 413c.

los temores, frente a los estudios les sucede lo mismo: se mueven difícilmente y son duros de aprender, como aletargados, y se entregan al sueño y al bostezo cuando se les exige que trabajen en ese ámbito.

—Asi es.

—Pero afirmábamos que deben participar del modo más perfecto de ambos tipos de cualidades, sin lo cual no tendrán parte en la educación más perfecta ni en los honores y el gobierno.

—Correcto.

—¿Y no piensas que esa doble participación será rara?

—Claro que sí.

—Por consiguiente, hay que probarlos en la forma *e*
en que decíamos en su momento [14], o sea, a través de fatigas, temores y placeres, y algo más que entonces pasamos por alto pero que ahora decimos: que es necesario que se ejerciten en muchos estudios, para examinar si son capaces de llegar a los estudios superiores o bien si se acobardan como aquellos a los que les pasa eso 504*a*
en las competiciones atléticas.

—Ciertamente, ese examen conviene. Pero ¿cuáles son los estudios superiores a que te refieres?

—Sin duda recuerdas que, tras haber dividido el alma en tres géneros [15], examinamos qué es la justicia, la moderación, la valentía y la sabiduría, lo que es cada una de ellas.

—Si no me acordase de eso, no sería justo que escuchara el resto.

—¿Y lo dicho antes de eso?

—¿Qué cosa?

—Decíamos [16] que para contemplarlas lo mejor posi- *b*
ble necesitaríamos de un circuito más largo, tras reco-

---

[14] En III 413c-d.

[15] En IV 436a.

[16] En 435d.

rrer el cual se nos aparecerían claras, aunque también podría aplicarse una demostración que se acoplara a lo ya dicho; vosotros habéis dicho que bastaba, y las cosas que entonces dije carecieron de precisión, según me pareció, pero si os agradó os toca decirlo a vosotros.

—A mí me pareció medidamente razonable; y también a los demás.

—Pero, mi amigo, una medida de estas cosas que abandona en algo lo real no llega a ser medidamente, pues nada imperfecto es medida de algo. Sin embargo, a veces a algunos les parece que han alcanzado lo suficiente y que no necesitan indagar más allá.

—Sí, con frecuencia les pasa eso a muchos por indolencia.

—Pues precisamente eso es lo que menos conviene que suceda a un guardián del Estado y de sus leyes.

—Naturalmente.

—Entonces, amigo mío, es el circuito más largo el
d que debe recorrer, y no debe esforzarse menos en estudiar que en practicar gimnasia; si no, como acabamos de decir, jamás alcanzará la meta del estudio supremo, que es el que más le conviene.

—Pero ¿acaso —preguntó Adimanto— no son la justicia y lo demás que hemos descrito lo supremo, sino que hay algo todavía mayor?

—Mayor, ciertamente —respondí—. Y de esas cosas mismas no debemos contemplar, como hasta ahora, un bosquejo, sino no paramos hasta tener un cuadro acabado. ¿No sería ridículo acaso que pusiésemos todos
e nuestros esfuerzos en otras cosas de escaso valor, de modo de alcanzar en ellas la mayor precisión y pureza posibles, y que no considerárarnos dignas de la máxima precisión justamente a las cosas supremas?

—Efectivamente; pero en cuanto a lo que llamas 'el estudio supremo' y en cuanto a lo que trata, ¿te parece que podemos dejar pasar sin preguntarte qué es?

—Por cierto que no, pero también tú puedes preguntar. Por lo demás, me has oído hablar de eso no pocas veces[17]; y ahora, o bien no recuerdas, o bien te propones plantear cuestiones para perturbarme. Es esto más 505a
bien lo que creo, porque con frecuencia me has escuchado decir que la Idea del Bien es el objeto del estudio supremo, a partir de la cual las cosas justas y todas las demás se vuelven útiles y valiosas. Y bien sabes que estoy por hablar de ello y, además, que no lo conocemos suficientemente. Pero también sabes que, si no lo conocemos, por más que conociéramos todas las demás cosas, sin aquello nada nos sería de valor, así como si poseemos algo sin el Bien. ¿O crees que da ventaja po- b
seer cualquier cosa si no es buena, y comprender todas las demás cosas sin el Bien[18] y sin comprender nada bello y bueno?

—¡Por Zeus que me parece que no!

—En todo caso sabes que a la mayoría le parece que el Bien es el placer, mientras a los más exquisitos la inteligencia.

—Sin duda.

—Y además, querido mío, los que piensan esto último no pueden mostrar qué clase de inteligencia, y se ven forzados a terminar por decir que es la inteligencia del bien.

—Cierto, y resulta ridículo.

—Claro, sobre todo si nos reprochan que no conoce- c
mos el bien y hablan como si a su vez lo supiesen; pues dicen que es la inteligencia del bien, como si comprendiéramos qué quieren decir cuando pronuncian la palabra 'bien'.

---

[17] Si esta referencia no es ficticia, ha de aludir a conversaciones o exposiciones orales en la Academia.

[18] A partir de aquí marcamos la referencia al Bien como Idea del Bien con mayúscula, para diferenciarla de los usos no metafísicos del vocablo «bien».

—Es muy verdad.

—¿Y los que definen el bien como el placer? ¿Acaso incurren menos en error que los otros? ¿No se ven forzados a reconcer que hay placeres malos?

—Es forzoso.

—Pero en ese caso, pienso, les sucede que deben reconocer que las mismas cosas son buenas y malas. ¿No es así?

d —Sí.

—También es manifiesto que hay muchas y grandes disputas en torno a esto.

—Sin duda.

—Ahora bien, es patente que, respecto de las cosas justas y bellas, muchos se atienen a las apariencias y, aunque no sean justas ni bellas, actúan y las adquieren como si lo fueran; respecto de las cosas buenas, en cambio, nadie se conforma con poseer apariencias, sino que buscan cosas reales y rechazan las que sólo parecen buenas.

—Así es.

—Veamos. Lo que toda alma persigue y por lo cual
e hace todo, adivinando que existe, pero sumida en dificultades frente a eso y sin poder captar suficientemente qué es, ni recurrir a una sólida creencia como sucede respecto de otras cosas —que es lo que hace perder lo
506a que puede haber en ellas de ventajoso—; algo de esta índole y magnitud, ¿diremos que debe permanecer en tinieblas para aquellos que son los mejores en el Estado y con los cuales hemos de llevar a cabo nuestros intentos?

—Ni en lo más mínimo.

—Pienso, en todo caso, que, si se desconoce en qué sentido las cosas justas y bellas del Estado son buenas, no sirve de mucho tener un guardián que ignore esto en ellas; y presiento que nadie conocerá adecuadamente las cosas justas y bellas antes de conocer en qué sentido son buenas.

—Presientes bien.

—Pues entonces nuestro Estado estará perfectamente organizado, si el guardián que lo vigila es alguien b que posee el conocimiento de estas cosas.

—Forzosamente. Pero tú, Sócrates, ¿qué dices que es el bien? ¿Ciencia, placer o alguna otra cosa?

—¡Hombre! Ya veo bien claro que no te contentarás con lo que opinen otros acerca de eso.

—Es que no me parece correcto, Sócrates, que haya que atenerse a las opiniones de otros y no a las de uno, tras haberse ocupado tanto tiempo de esas cosas.

—Pero ¿es que acaso te parece correcto decir acerca de ellas, como si se supiese, algo que no se sabe?

—Como si se supiera, de ningún modo, pero sí como quien está dispuesto a exponer, como su pensamiento, aquello que piensa.

—Pues bien —dije—. ¿No percibes que las opiniones sin ciencia son todas lamentables? En el mejor de los casos, ciegas. ¿O te parece que los ciegos que hacen correctamente su camino se diferencian en algo de los que tienen opiniones verdaderas sin inteligencia?

—En nada.

—¿Quieres acaso contemplar cosas lamentables, ciegas y tortuosas, en lugar de oírlas de otros claras y d bellas?

—¡Por Zeus! —exclamó Glaucón—. No te retires, Sócrates, como si ya estuvieras al final. Pues nosotros estaremos satisfechos si, del modo en que discurriste acerca de la justicia, la moderación y lo demás, así discurres acerca del bien.

—Por mi parte, yo también estaré más que satisfecho. Pero me temo que no sea capaz y que, por entusiasmarme, me desacredite y haga el ridículo. Pero dejemos por ahora, dichosos amigos, lo que es en sí mismo el Bien; pues me parece demasiado como para que e el presente impulso permita en este momento alcanzar

lo que juzgo de él. En cuanto a lo que parece un vástago del Bien y lo que más se le asemeja, en cambio, estoy dispuesto a hablar, si os place a vosotros; si no, dejamos la cuestión.

—Habla, entonces, y nos debes para otra oportunidad el relato acerca del padre.

507a —Ojalá que yo pueda pagarlo y vosotros recibirlo; y no sólo los intereses, como ahora; por ahora recibid esta criatura [19] y vástago del Bien en sí. Cuidaos que no os engañe involuntariamente de algún modo, rindiéndoos cuenta fraudulenta del interés.

—Nos cuidaremos cuanto podamos; pero tú limítate a hablar.

—Para eso debo estar de acuerdo con vosotros y recordaros lo que he dicho antes y a menudo hemos hablado en otras oportunidades [20].

b —¿Sobre qué?

—Que hay muchas cosas bellas, muchas buenas, y así, con cada multiplicidad, decimos que existe y la distinguimos con el lenguaje.

—Lo decimos, en efecto.

—También afirmamos que hay algo Bello en sí y Bueno en sí y, análogamente, respecto de todas aquellas cosas que postulábamos como mútiples; a la inversa, a su vez postulamos cada multiplicidad como siendo una unidad, de acuerdo con una Idea única, y denominamos a cada una 'lo que es'

[19] Juego de palabras con *tókos,* que significa tanto 'criatura', mo, en plural, 'intereses'

[20] El «antes» puede referirse a V 476a, pero el «a menudo», etc., no puede remitir a la *República,* sino tal vez a un diálogo anterior, como el *Fedón* 66d ss., 74a-79a y 99e-100d, y *Banquete* 210e-212a. Referencias similares en diálogos anteriores (*Hipias Mayor* 286c-d, 288a y 289c-e, *Eutifrón* 5d y 6d-e, y *Crátilo* 389a-390b) carecen, a nuestro entender, de sentido ontológico-metafísico, y por ello sólo son anticipos de la concepción de las Ideas. Sólo nos hacen dudar los casos del *Eutidemo* 300e-301a, y *Crát.* 430a-b. Cf. Introducción, págs. 35 y sigs.

—Así es.

—Y de aquellas cosas decimos que son vistas pero no pensadas, mientras que, por su parte, las Ideas son pensadas, mas no vistas.

—Indudablemente.

—Ahora bien, ¿por medio de qué vemos las cosas c
visibles?

—Por medio de la vista.

—En efecto, y por medio del oído las audibles, y por medio de las demás percepciones todas las cosas perceptibles. ¿No es así?

—Sí.

—Pues bien, ¿has advertido que el artesano[21] de las percepciones modeló mucho más perfectamente la facultad de ver y de ser visto?

—En realidad, no.

—Examina lo siguiente: ¿hay algo de otro género que el oído necesita para oír y la voz para ser oída, de modo que, si este tercer género no se hace presente, uno no d
oirá y la otra no se oirá?

—No, nada.

—Tampoco necesitan de algo de esa índole muchos otros poderes, pienso, por no decir ninguno. ¿O puedes decir alguno?

—No, por cierto.

—Pero, al poder de ver y de ser visto, ¿no piensas que le falta algo?

—¿Qué cosa?

—Si la vista está presente en los ojos y lista para que se use de ella, y el color está presente en los objetos, pero no se añade un tercer género que hay por e
naturaleza específicamente para ello, bien sabes que la vista no verá nada y los colores serán invisibles.

[21] Hasta el mito del artesano *(dêmiourgós)* divino del *Timeo* no se hace explícita esta concepción de Dios como artesano, pero el pensamiento ya está presente aquí.

—¿A qué te refieres?

—A lo que tú llamas 'luz'.

—Dices la verdad.

—Por consiguiente, el sentido de la vista y el poder de ser visto se hallan ligados por un vínculo de una
508a especie nada pequeña, de mayor estima que las demás ligazones de los sentidos, salvo que la luz no sea estimable.

—Está muy lejos de no ser estimable.

—Pues bien, ¿a cuál de los dioses que hay en el cielo atribuyes la autoría de aquello por lo cual la luz hace que la vista vea y que las más hermosas cosas visibles sean vistas?

—Al mismo que tú y que cualquiera de los demás, ya que es evidente que preguntas por el sol.

—Y la vista, ¿no es por naturaleza en relación a este dios lo siguiente?

—¿Cómo?

—Ni la vista misma, ni aquello en lo cual se produce
b —lo que llamamos 'ojo'— son el sol.

—Claro que no.

—Pero es el más afín al sol, pienso, de los órganos que conciernen a los sentidos.

—Con mucho.

—Y la facultad que posee, ¿no es algo así como un fluido que le es dispensado por el sol?

—Ciertamente.

—En tal caso, el sol no es la vista pero, al ser su causa, es visto por ella misma.

—Así es.

—Entonces ya podéis decir qué entendía yo por el vástago del Bien, al que el Bien ha engendrado análogo
c a sí mismo. De este modo, lo que en el ámbito inteligible es el Bien respecto de la inteligencia y de lo que se intelige, esto es el sol en el ámbito visible respecto de la vista y de lo que se ve.

—¿Cómo? Explícate.

—Bien sabes que los ojos, cuando se los vuelve sobre objetos cuyos colores no están ya iluminados por la luz del día sino por el resplandor de la luna, ven débilmente, como si no tuvieran claridad en la vista.

—Efectivamente.

—Pero cuando el sol brilla sobre ellos, ven nítida- d
mente, y parece como si estos mismos ojos tuvieran la claridad.

—Sin duda.

—Del mismo modo piensa así lo que corresponde al alma: cuando fija su mirada en objetos sobre los cuales brilla la verdad y lo que es, intelige, conoce y parece tener inteligencia; pero cuando se vuelve hacia lo sumergido en la oscuridad, que nace y perece, entonces opina y percibe débilmente con opiniones que la hacen ir de aquí para allá, y da la impresión de no tener inteligencia.

—Eso parece, en efecto.

—Entonces, lo que aporta la verdad a las cosas cog- e
noscibles y otorga al que conoce el poder de conocer, puedes decir que es la Idea del Bien. Y por ser causa de la ciencia y de la verdad, concíbela como cognoscible; y aun siendo bellos tanto el conocimiento como la verdad, si estimamos correctamente el asunto, tendremos a la Idea del Bien por algo distinto y más bello por ellas. Y así como dijimos que era correcto tomar a la 509a
luz y a la vista por afines al sol pero que sería erróneo creer que son el sol, análogamente ahora es correcto pensar que ambas cosas, la verdad y la ciencia, son afines al Bien, pero sería equivocado creer que una u otra fueran el Bien, ya que la condición del Bien es mucho más digna de estima.

—Hablas de una belleza extraordinaria, puesto que produce la ciencia y la verdad, y además está por enci-

ma de ellas en cuanto a hermosura. Sin duda, no te refieres al placer.

—¡Dios nos libre! Más bien prosigue examinando nuestra comparación.

b —¿De qué modo?

—Pienso que puedes decir que el sol no sólo aporta a lo que se ve la propiedad de ser visto, sino también la génesis, el crecimiento y la nutrición, sin ser él mismo génesis.

—Claro que no.

—Y así dirás que a las cosas cognoscibles les viene del Bien no sólo el ser conocidas, sino también de él les llega el existir y la esencia [22], aunque el Bien no sea esencia, sino algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto a dignidad y a potencia.

c Y Glaucón se echó a reír:

—¡Por Apolo!, exclamó. ¡Qué elevación demoníaca!

—Tú eres culpable —repliqué—, pues me has forzado a decir lo que pensaba sobre ello.

—Está bien; de ningún modo te detengas, sino prosigue explicando la similitud respecto del sol, si es que te queda algo por decir.

—Bueno, es mucho lo que queda.

—Entonces no dejes de lado ni lo más mínimo.

—Me temo que voy a dejar mucho de lado; no obstante, no omitiré lo que en este momento me sea posible.

—No, por favor.

d —Piensa entonces, como decíamos, cuáles son los dos que reinan: uno, el del género y ámbito inteligibles;

---

[22] Traducimos aquí *ousía* por «esencia» (sin propósito de contrastarla con *tò einai* «el existir»), pero conscientes de que es una traducción deficiente. Otra alternativa podría ser «realidad», pero, como se verá en el libro VII, la palabra *ousía* tiene en tal contexto una fuerte indicación de persistencia ontológica (que inducirá a Aristóteles a forjar, en base a ella, el concepto de «sustancia»), que se contrapone a la *génesis* o «devenir».

otro, el del visible, y no digo 'el del cielo' para que no creas que bago juego de palabras. ¿Captas estas dos especies, la visible y la inteligible?

—Las capto.

—Toma ahora una línea dividida en dos partes desiguales; divide nuevamente cada sección según la misma proporción, la del género de lo que se ve y otra la del que se intelige, y tendrás distinta oscuridad y claridad relativas; así tenemos primeramente, en el género de lo que se ve, una sección de imágenes. Llamo 'imágenes' en *e*
primer lugar a las sombras, luego a los reflejos en el 510*a*
agua y en todas las cosas que, por su constitución, son densas, lisas y brillantes, y a todo lo de esa índole. ¿Te das cuenta?

—Me doy cuenta.

—Pon ahora la otra sección de la que ésta ofrece imágenes, a la que corresponden los animales que viven en nuestro derredor, así como todo lo que crece, y también el género íntegro de cosas fabricadas por el hombre.

—Pongámoslo.

—¿Estás dispuesto a declarar que la línea ha quedado dividida, en cuanto a su verdad y no verdad, de modo tal que lo opinable es a lo cognoscible como la copia es a aquello de lo que es copiado?

—Estoy muy dispuesto. *b*

—Ahora examina si no hay que dividir también la sección de lo inteligible.

—¿De qué modo?

—De éste. Por un lado, en la primera parte de ella, el alma, sirviéndose de las cosas antes imitadas como si fueran imágenes, se ve forzada a indagar a partir de supuestos, marchando no hasta un principio sino hacia una conclusión. Por otro lado, en la segunda parte, avanza hasta un principio no supuesto, partiendo de un supuesto y sin recurrir a imágenes —a diferencia del otro

caso—, efectuando el camino con Ideas mismas y por medio de Ideas.

—No he aprehendido suficientemente esto que dices.

—Pues veamos nuevamente; será más fácil que entiendas si te digo esto antes. Creo que sabes que los que se ocupan de geometría y de cálculo suponen lo impar y lo par, las figuras y tres clases de ángulos y cosas afines, según lo que investigan en cada caso. Como si las conocieran, las adoptan como supuestos, y de ahí en adelante no estiman que deban dar cuenta de
d ellas ni a sí mismos ni a otros, como si fueran evidentes a cualquiera; antes bien, partiendo de ellas atraviesan el resto de modo consecuente, para concluir en aquello que proponían al examen.

—Sí, esto lo sé.

—Sabes, por consiguiente, que se sirven de figuras visibles y hacen discursos acerca de ellas, aunque no pensando en éstas sino en aquellas cosas a las cuales éstas se parecen, discurriendo en vista al Cuadrado en
e sí y a la Diagonal en sí, y no en vista de la que dibujan, y así con lo demás. De las cosas mismas que configuran y dibujan hay sombras e imágenes en el agua, y de estas cosas que dibujan se sirven como imágenes, buscan-
511a do divisar aquellas cosas en sí que no podrían divisar de otro modo que con el pensamiento.

—Dices verdad.

—A esto me refería como la especie inteligible. Pero en esta su primera sección, el alma se ve forzada a servirse de supuestos en su búsqueda, sin avanzar hacia un principio, por no poder remontarse más allá de los supuestos. Y para eso usa como imágenes a los objetos que abajo eran imitados, y que habían sido conjeturados y estimados como claros respecto de los que eran sus imitaciones.

b —Comprendo que te refieres a la geometría y a las artes afines.

—Comprende entonces la otra sección de lo inteligible, cuando afirmo que en ella la razón misma aprehende, por medio de la facultad dialéctica, y hace de los supuestos no principios sino realmente supuestos, que son como peldaños y trampolines hasta el principio del todo, que es no supuesto, y, tras aferrarse a él, ateniéndose a las cosas que de él dependen, desciende hasta una conclusión, sin servirse para nada de lo sensible, c sino de Ideas, a través de Ideas y en dirección a Ideas, hasta concluir en Ideas.

—Comprendo, aunque no suficientemente, ya que creo que tienes en mente una tarea enorme: quieres distinguir lo que de lo real e inteligible es estudiado por la ciencia dialéctica, estableciendo que es más claro que lo estudiado por las llamadas 'artes', para las cuales los supuestos son principios. Y los que los estudian se ven forzados a estudiarlos por medio del pensamiento discursivo, aunque no por los sentidos. Pero a raíz de no hacer el examen avanzando hacia un principio sino d a partir de supuestos, te parece que no poseen inteligencia acerca de ellos, aunque sean inteligibles junto a un principio. Y creo que llamas 'pensamiento discursivo' al estado mental de los geómetras y similares, pero no 'inteligencia'; como si el 'pensamiento discursivo' fuera algo intermedio entre la opinión y la inteligencia.

—Entendiste perfectamente. Y ahora aplica a las cuatro secciones estas cuatro afecciones que se generan en el alma; inteligencia, a la suprema; pensamiento discursivo, a la segunda; a la tercera asigna la creencia y a e la cuarta la conjetura; y ordénalas proporcionadamente, considerando que cuanto más participen de la verdad tanto más participan de la claridad.

—Entiendo, y estoy de acuerdo en ordenarlas como dices.

VII

514a —Después de eso —proseguí— compara nuestra na-
turaleza respecto de su educación y de su falta de edu-
cación con una experiencia como ésta. Represéntate
hombres en una morada subterránea en forma de ca-
verna, que tiene la entrada abierta, en toda su exten-
sión, a la luz. En ella están desde niños con las piernas
y el cuello encadenados, de modo que deben permane-
cer allí y mirar sólo delante de ellos, porque las cade-
b nas les impiden girar en derredor la cabeza. Más arriba
y mas lejos se halla la luz de un fuego que brilla detrás
de ellos; y entre el fuego y los prisioneros hay un cami-
no más alto, junto al cual imagínate un tabique cons-
truido de lado a lado, como el biombo que los titirite-
ros levantan delante del público para mostrar, por enci-
ma del biombo, los muñecos.

—Me lo imagino.

—Imagínate ahora que, del otro lado del tabique, pa-
c san sombras que llevan toda clase de utensilios y figuri-
515a llas de hombres y otros animales, hechos en piedra y
madera y de diversas clases; y entre los que pasan unos
hablan y otros callan.

—Extraña comparación haces, y extraños son esos prisioneros.

—Pero son como nosotros. Pues en primer lugar, ¿crees que han visto de sí mismos, o unos de los otros,

otra cosa que las sombras proyectadas por el fuego en la parte de la caverna que tienen frente a sí?

—Claro que no, si toda su vida están forzados a no mover las cabezas. b

—¿Y no sucede lo mismo con los objetos que llevan los que pasan del otro lado del tabique?

—Indudablemente.

—Pues entonces, si dialogaran entre sí, ¿no te parece que entenderían estar nombrando a los objetos que pasan y que ellos ven?[1].

—Necesariamente.

—Y si la prisión contara con un eco desde la pared que tienen frente a sí, y alguno de los que pasan del otro lado del tabique hablara, ¿no piensas que creerían que lo que oyen proviene de la sombra que pasa delante de ellos?

—¡Por Zeus que sí!

—¿Y que los prisioneros no tendrían por real otra cosa que las sombras de los objetos artificiales transportados? c

—Es de toda necesidad.

—Examina ahora el caso de una liberación de sus cadenas y de una curación de su ignorancia, qué pasaría si naturalmente[2] les ocurriese esto: que uno de ellos fuera liberado y forzado a levantarse de repente, volver el cuello y marchar mirando a la luz y, al hacer todo esto, sufriera y a causa del encandilamiento fuera incapaz de percibir aquellas cosas cuyas sombras había visto antes. ¿Qué piensas que respondería si se le dijese d que lo que había visto antes eran frusterías y que aho-

---

[1] O sea, los objetos transportados del otro lado del tabique, cuyas sombras, proyectadas sobre el fondo de la caverna, ven los prisioneros.

[2] No se trata de que lo que les sucediese fuera natural —el mismo Platón dice que obrarían «forzados»—, sino acorde con la naturaleza humana.

ra, en cambio, está más próximo a lo real, vuelto hacia cosas más reales y que mira correctamente? Y si se le mostrara cada uno de los objetos que pasan del otro lado de tabique y se le obligara a contestar preguntas sobre lo que son, ¿no piensas que se sentirá en dificultades y que considerará que las cosas que antes veía eran más verdaderas que las que se le muestran ahora?

—Mucho más verdaderas.

e —Y si se le forzara a mirar hacia la luz misma, ¿no
le dolerían los ojos y trataría de eludirla, volviéndose
hacia aquellas cosas que podía percibir, por considerar
que éstas son realmente más claras que las que se le
muestran?

—Así es.

—Y si a la fuerza se lo arrastrara por una escarpada
y empinada cuesta, sin soltarlo antes de llegar hasta
516a la luz del sol, ¿no sufriría acaso y se irritaría por ser
arrastrado y, tras llegar a la luz, tendría los ojos llenos
de fulgores que le impedirían ver uno solo de los objetos que ahora decimos que son los verdaderos?

—Por cierto, al menos inmediatamente.

—Necesitaría acostumbrarse, para poder llegar a mirar las cosas de arriba. En primer lugar miraría con mayor facilidad las sombras, y después las figuras de los hombres y de los otros objetos reflejados en el agua, luego los hombres y los objetos mismos. A continuación contemplaría de noche lo que hay en el cielo y el cielo
b mismo, mirando la luz de los astros y la luna más fácilmente que, durante el día, el sol y la luz del sol.

—Sin duda.

—Finalmente, pienso, podría percibir el sol, no ya en imágenes en el agua o en otros lugares que le son extraños, sino contemplarlo cómo es en sí y por sí, en su propio ámbito.

—Necesariamente.

—Después de lo cual concluiría, con respecto al sol, que es lo que produce las estaciones y los años y que gobierna todo en el ámbito visible y que de algún modo *c*
es causa de las cosas que ellos habían visto.

—Es evidente que, después de todo esto, arribaría a tales conclusiones.

—Y si se acordara de su primera morada, del tipo de sabiduría existente allí y de sus entonces compañeros de cautiverio, ¿no piensas que se sentiría feliz del cambio y que los compadecería?

—Por cierto.

—Respecto de los honores y elogios que se tributaban unos a otros, y de las recompensas para aquel que con mayor agudeza divisara las sombras de los objetos que pasaban detrás del tabique, y para el que mejor se acordase de cuáles habían desfilado habitualmente antes y cuáles después, y para aquel de ellos que fuese *d*
capaz de adivinar lo que iba a pasar, ¿te parece que estaría deseoso de todo eso y que envidiaría a los más honrados y poderosos entre aquéllos? ¿O más bien no le pasaría como al Aquiles de Homero, y «preferiría ser un labrador que fuera siervo de un hombre pobre» [3] o soportar cualquier otra cosa, antes que volver a su anterior modo de opinar y a aquella vida?

—Así creo también yo, que padecería cualquier cosa *e*
antes que soportar aquella vida.

—Piensa ahora esto: si descendiera nuevamente y ocupara su propio asiento, ¿no tendría ofuscados los ojos por las tinieblas, al llegar repentinamente del sol?

—Sin duda.

—Y si tuviera que discriminar de nuevo aquellas sombras, en ardua competencia con aquellos que han conservado en todo momento las cadenas, y viera confusamente hasta que sus ojos se reacomodaran a ese 517*a*

---

[3] En *Od.* XI 489-490.

estado y se acostumbraran en un tiempo nada breve, ¿no se expondría al ridículo y a que se dijera de él que, por haber subido hasta lo alto, se había estropeado los ojos, y que ni siquiera valdría la pena intentar marchar hacia arriba? Y si intentase desatarlos y conducirlos hacía la luz, ¿no lo matarían, si pudieran tenerlo en sus manos y matarlo?

—Seguramente.

—Pues bien, querido Glaucón, debemos aplicar íntegra
b gra esta elegoría a lo que anteriormente ha sido dicho, comparando la región que se manifiesta por medio de la vista con la morada-prisión, y la luz del fuego que hay en ella con el poder del sol; compara, por otro lado, el ascenso y contemplación de las cosas de arriba con el camino del alma hacia el ámbito inteligible, y no te equivocarás en cuanto a lo que estoy esperando, y que es lo que deseas oír. Dios sabe si esto es realmente cierto; en todo caso, lo que a mí me parece es que lo que den-
c tro de lo cognoscible se ve al final, y con dificultad, es la Idea del Bien. Una vez percibida, ha de concluirse que es la causa de todas las cosas rectas y bellas, que en el ámbito visible ha engendrado la luz y al señor de ésta, y que en el ámbito inteligible es señora y productora de la verdad y de la inteligencia, y que es necesario tenerla en vista para poder obrar con sabiduría tanto en lo privado como en lo público.

—Comparto tu pensamiento, en la medida que me es posible.

—Mira también si lo compartes en esto: no hay que asombrarse de que quienes han llegado allí no estén dispuestos a ocuparse de los asuntos humanos, sino que sus
d almas aspiran a pasar el tiempo arriba; lo cual es natural, si la alegoría descrita es correcta también en esto.

—Muy natural.

—Tampoco sería extraño que alguien que, de contemplar las cosas divinas, pasara a las humanas, se com-

portase desmañadamente y quedara en ridículo por ver de modo confuso y, no acostumbrado aún en forma suficiente a las tinieblas circundantes, se viera forzado, en los tribunales o en cualquier otra parte, a disputar sobre sombras de justicia o sobre las figurillas de las cuales hay sombras, y a reñir sobre esto del modo en e
que esto es discutido por quienes jamás han visto la Justicia en sí.

—De ninguna manera sería extraño.

—Pero si alguien tiene sentido común, recuerda que 518a
los ojos pueden ver confusamente por dos tipos de perturbaciones: uno al trasladarse de la luz a la tiniebla, y otro de la tiniebla a la luz; y al considerar que esto es lo que le sucede al alma, en lugar de reírse irracionalmente cuando la ve perturbada e incapacitada de mirar algo, habrá de examinar cuál de los dos casos es: si es que al salir de una vida luminosa ve confusamente por falta de hábito, o si, viniendo de una mayor ignorancia hacia lo más luminoso, es obnubilada por el resplandor. Así, en un caso se felicitará de lo que le sucede b
y de la vida a que accede; mientras en el otro se apiadará, y, si se quiere reír de ella, su risa será menos absurda que si se descarga sobre el alma que desciende desde la luz.

—Lo que dices es razonable.

—Debemos considerar entonces, si esto es verdad, que la educación no es como la proclaman algunos. Afirman que, cuando la ciencia no está en el alma, ellos c
la ponen, como si se pusiera la vista en ojos ciegos.

—Afirman eso, en efecto.

—Pues bien, el presente argumento indica que en el alma de cada uno hay el poder de aprender y el órgano para ello, y que, así como el ojo no puede volverse hacia la luz y dejar las tinieblas si no gira todo el cuerpo, del mismo modo hay que volverse desde lo que tiene génesis con toda el alma, hasta que llegue a ser capaz

de soportar la contemplación de lo que es, y lo más lu-
d minoso de lo que es, que es lo que llamamos el Bien. ¿No es así?

—Sí.

—Por consiguiente, la educación sería el arte de volver este órgano del alma del modo más fácil y eficaz en que puede ser vuelto, mas no como si le infundiera la vista, puesto que ya la posee, sino, en caso de que se lo haya girado incorrectamente y no mire adonde debe, posibilitando la corrección.

—Así parece, en efecto.

—Ciertamente, las otras denominadas 'excelencias' del alma parecen estar cerca de las del cuerpo, ya que,
e si no se hallan presentes previamente, pueden después ser implantadas por el hábito y el ejercicio; pero la excelencia del comprender da la impresión de corresponder más bien a algo más divino, que nunca pierde su poder, y que según hacia dónde sea dirigida es útil y provechosa,
519a o bien inútil y perjudicial. ¿O acaso no te has percatado de que esos que son considerados malvados, aunque en realidad son astutos, poseen un alma que mira penetrantemente y ve con agudeza aquellas cosas a las que se dirige, porque no tiene la vista débil sino que está forzada a servir al mal, de modo que, cuanto más agudamente mira, tanto más mal produce?

—¡Claro que sí!

—No obstante, si desde la infancia se trabajara po-
b dando en tal naturaleza lo que, con su peso plomífero y su afinidad con lo que tiene génesis y adherido por medio de la glotonería, lujuria y placeres de esa índole, inclina hacia abajo la vista del alma; entonces, desembarazada ésta de ese peso, se volvería hacia lo verdadero, y con este mismo poder en los mismos hombres vería del modo penetrante con que ve las cosas a las cuales está ahora vuelta.

—Es probable.

—¿Y no es también probable, e incluso necesario a partir de lo ya dicho, que ni los hombres sin educación ni experiencia de la verdad puedan gobernar ade- *c*
cuadamente alguna vez el Estado, ni tampoco aquellos a los que se permita pasar todo su tiempo en el estudio, los primeros por no tener a la vista en la vida la única meta[4] a que es necesario apuntar al hacer cuanto se hace privada o públicamente, los segundos por no querer actuar, considerándose como si ya en vida estuviesen residiendo en la Isla de los Bienaventurados?[5].

—Verdad.

—Por cierto que es una tarea de nosotros, los fundadores de este Estado, la de obligar a los hombres de naturaleza mejor dotada a emprender el estudio que hemos dicho antes que era el supremo, contemplar el Bien y llevar a cabo aquel ascenso y, tras haber ascendido *d*
y contemplado suficientemente, no permitirles lo que ahora se les permite.

—¿A qué te refieres?

—Quedarse allí y no estar dispuestos a descender junto a aquellos prisioneros, ni participar en sus trabajos y recompensas, sean éstas insignificantes o valiosas.

—Pero entonces —dijo Glaucón— ¿seremos injustos con ellos y les haremos vivir mal cuando pueden hacerlo mejor?

—Te olvidas nuevamente[6], amigo mío, que nuestra *e*
ley no atiende a que una sola clase lo pase excepcionalmente bien en el Estado, sino que se las compone para que esto suceda en todo el Estado, armonizándose los ciudadanos por la persuasión o por la fuerza, haciendo que unos a otros se presten los beneficios que cada uno *520a*

---

[4] La Idea del Bien.

[5] Desde PÍNDARO (*Olímp.* II 70-72) la Isla de los Bienaventurados es el lugar de los justos tras la muerte. Cf. *Gorgias* 423a-b.

[6] Cf. Adimanto en IV 419a.

sea capaz de prestar a la comunidad. Porque si se forja a tales hombres en el Estado, no es para permitir que cada uno se vuelva hacia donde le da la gana, sino para utilizarlos para la consolidación del Estado.

—Es verdad; lo había olvidado, en efecto.

—Observa ahora, Glaucón, que no seremos injustos con los filósofos que han surgido entre nosotros, sino que les hablaremos en justicia, al forzarlos a ocuparse
b y cuidar de los demás. Les diremos, en efecto, que es natural que los que han llegado a ser filósofos en otros Estados no participen en los trabajos de éstos, porque se han criado por sí solos, al margen de la voluntad del régimen político respectivo; y aquel que se ha criado solo y sin deber alimento a nadie, en buena justicia no tiene por qué poner celo en compensar su crianza a nadie. «Pero a vosotros os hemos formado tanto para vosotros mismos como para el resto del Estado, para ser conductores y reyes de los enjambres, os hemos educado mejor y más completamente que a los otros, y más
c capaces de participar tanto en la filosofía como en la política. Cada uno a su turno, por consiguiente, debéis descender hacia la morada común de los demás y habituaros a contemplar las tinieblas; pues, una vez habituados, veréis mil veces mejor las cosas de allí y conoceréis cada una de las imágenes y de qué son imágenes, ya que vosotros habréis visto antes la verdad en lo que concierne a las cosas bellas, justas y buenas. Y así el Estado habitará en la vigilia para nosotros y para vosotros, no en el sueño, como pasa actualmente en la mayoría de los Estados, donde compiten entre sí como
d entre sombras y disputan en torno al gobierno, como si fuera algo de gran valor. Pero lo cierto es que el Estado en el que menos anhelan gobernar quienes han de hacerlo es forzosamente el mejor y el más alejado de disensiones, y lo contrario cabe decir del que tenga los gobernantes contrarios a esto».

—Es muy cierto.

—¿Y piensas que los que hemos formado, al oír esto, se negarán y no estarán dispuestos a compartir los trabajos del Estado, cada uno en su turno, quedándose a residir la mayor parte del tiempo unos con otros en el ámbito de lo puro?

—Imposible, pues estamos ordenando a los justos *e*
cosas justas. Pero además cada uno ha de gobernar por una imposición, al revés de lo que sucede a los que gobiernan ahora en cada Estado.

—Así es, amigo mío: si has hallado para los que van
a gobernar un modo de vida mejor que el gobernar, 521*a*
podrás contar con un Estado bien gobernado; pues sólo en él gobiernan los que son realmente ricos, no en oro, sino en la riqueza que hace la felicidad: una vida virtuosa y sabia. No, en cambio, donde los pordioseros y necesitados de bienes privados marchan sobre los asuntos públicos, convencidos de que allí han de apoderarse del bien; pues cuando el gobierno se convierte en objeto de disputas, semejante guerra doméstica e intestina acaba con ellos y con el resto del Estado.

—No hay cosa más cierta.

—¿Y sabes acaso de algún otro modo de vida, que *b*
el de la verdadera filosofía, que lleve a despreciar el mando político?

—No, por Zeus.

—Es necesario entonces que no tengan acceso al gobierno los que están enamorados de éste; si no, habrá adversarios que los combatan.

—Sin duda.

—En tal caso, ¿impondrás la vigilancia del Estado a otros que a quienes, además de ser los más inteligentes en lo que concierne al gobierno del Estado, prefieren otros honores y un modo de vida mejor que el del gobernante del Estado?

—No, a ningún otro.

—¿Quieres ahora que examinemos de qué modo se formarán tales hombres, y cómo se los ascenderá hacia la luz, tal como dicen que algunos han ascendido desde el Hades hasta los dioses?

—¿Cómo no habría de quererlo?

—Pero esto, me parece, no es como un voleo de concha[7], sino un volverse del alma desde un día nocturno hasta uno verdadero; o sea, de un camino de ascenso hacia lo que es, camino al que correctamente llamamos 'filosofía'

—Efectivamente.

—Habrá entonces que examinar qué estudios tienen

d este poder.

—Claro está.

—¿Y qué estudio, Glaucón, será el que arranque al alma desde lo que deviene hacia lo que es? Al decirlo, pienso a la vez esto: ¿no hemos dicho que tales hombres debían haberse ejercitado ya en la guerra?

—Lo hemos dicho, en efecto.

—Por consiguiente, el estudio que buscamos debe añadir otra cosa a ésta.

—¿Cuál?

—No ser inútil a los hombres que combaten.

—Así debe ser, si es que eso es posible.

—Ahora bien, anteriormente[8] los educábamos por

e medio de la gimnasia y de la música.

—Efectivamente.

---

[7] La expresión remite a un juego infantil, que Adam interpreta siguiendo a Grasberger: se arrojaba al aire una concha, negra de un lado y blanca del otro, y los jugadores, divididos en dos bandos, gritaban «noche» o «día» (de ahí de «día nocturno» a «día verdadero», en la frase siguiente, según Förster, citado por Adam). Según de qué lado caía, un bando echaba a correr y el otro lo perseguía. Platón quiere decir —interpreta Adam, siguiendo a Schleiermacher— que la educación no es algo tan intrascendente como dicho juego.

[8] En II 376c.

—Y la gimnasia de algún modo se ocupa de lo que se genera y perece, ya que supervisa el crecimiento y la corrupción del cuerpo.

—Así parece.

—No es éste, pues, el estudio que buscamos.

—No, en efecto. 522a

—¿Será acaso la música tal como la hemos descrito anteriormente?

—No, porque has de recordar que la música era la parte correlativa de la gimnasia: a través de hábitos educaba a los guardianes, inculcándoles no conocimientos científicos sino acordes armoniosos y movimientos rítmicos; en cuanto a las palabras, las dotaba de hábitos afines a aquéllos, tratáranse de palabras míticas o más verdaderas, pero no había en ella nada de un estudio que condujera hacia algo como lo que buscas ahora. b

—Me haces recordar con la mayor precisión; en efecto, no había en ella nada de esto. Pero, divino Glaucón, ¿cuál será entonces semejante estudio? Porque ya hemos visto que las artes son todas indignas.

—Sin duda, pero ¿qué otro estudio queda, si hacemos a un lado la música, la gimnasia y las artes?

—Bien, si no podemos tomar nada fuera de ellas, tomemos algo que se pueda extender sobre todas ellas.

—¿Como qué?

—Por ejemplo, eso común que sirve a todas las artes, operaciones intelectuales y ciencias, y que hay que aprender desde el principio.

—¿A qué te refieres?

—A esa fruslería por la que se discierne el uno, el dos y el tres, en una palabra, a lo que concierne al número y al cálculo: ¿no sucede de modo tal que todo arte y toda ciencia deben participar de ello?

—Es cierto.

—¿Inclusive el arte de la guerra?

—Necesariamente.

d —Pues Palamedes, cada vez que aparece en las tragedias, hace de Agamenón un general bien ridículo[9]. ¿O no te has dado cuenta de que afirma que, mediante la invención del número, ordenó las filas del ejército de Troya, numeró las naves y todo lo demás —como si antes nada hubiese sido contado—, mientras Agamenón, al parecer, ni siquiera sabía cuántos pies tenía, ya que no sabía contar? ¿Qué piensas de semejante general?

—Que era muy extraño, si eso fuese cierto.

e —Por consiguiente, ¿impondremos como estudio indispensable para un varón guerrero el que le permita contar y calcular?

—Más que cualquier otra cosa, si ha de entender de estrategia o, más bien, si es que va a ser un hombre.

—¿Percibes lo mismo que yo en este estudio?

—¿Qué cosa?

523a —Parece que, aunque es de aquellos estudios que buscamos porque por naturaleza conducen a la intelección, nadie lo usa correctamente, pero es algo que por ejemplo atrae hacia la esencia.

—¿Qué quieres decir?

—Intentaré mostrarte lo que me parece que es. Considera junto conmigo las cosas que distingo como conducentes o no hacia donde decimos, dando tu asentimiento o rehusando, de modo que podamos ver más claramente si es como presiento.

—Muéstramelo.

// —Te mostraré, si miras bien, que algunos de los ob-
b jetos de las percepciones no incitan a la inteligencia al examen, por haber sido juzgados suficientemente por la percepción, mientras otros sin duda la estimulan a examinar, al no ofrecer la percepción nada digno de confianza.

---

9 Dice Adam que, a juzgar por los fragmentos de obras perdidas de Esquilo, Sófocles y Eurípides, éstos han compuesto tragedias sobre Palamedes.

—Es claro —dijo Glaucón— que hablas de las cosas que aparecen a lo lejos y a las pinturas sombreadas.

—No —repliqué—, no has dado con lo que quiero decir.

—¿Qué quieres decir entonces?

—Los objetos que no incitan son los que no suscitan
a la vez dos percepciones contrarias. A los que sí las c
suscitan los considero como estimulantes, puesto que
la percepción no muestra más esto que lo contrario, sea
que venga de cerca o de lejos. Te lo diré de un modo
más claro: éstos decimos que son tres dedos, el meñique, el anular y el mayor.

—De acuerdo.

—Piensa ahora que hablo como viéndolos de cerca. Después obsérvalos conmigo de este modo.

—¿De qué modo?

—Cada uno de ellos aparece igualmente como un
dedo, y en ese sentido no importa si se lo ve en el medio d
o en el extremo, blanco o negro, grueso o delgado, y
así todo lo de esa índole. En todos estos casos el alma de la mayoría de los hombres no se ve forzada a preguntar a la inteligencia qué es un dedo, porque de ningún modo la vista le ha dado a entender que el dedo sea a la vez lo contrario de un dedo.

—Sin duda.

—Es natural, entonces, que semejante percepción no estimule ni despierte a la inteligencia.

—Es natural.

—Pues bien, en cuanto a la grandeza y a la pequeñez de los dedos, ¿percibe la vista suficientemente, y le es indiferente que uno de ellos esté en el medio o en el extremo, y del mismo modo el tacto con lo grueso y lo delgado, con lo blando y lo duro? Y los demás sentidos ¿no se muestran defectuosos en casos semejantes?
¿O más bien cada uno de ellos procede de modo que, 524a
primeramente, el sentido asignado a lo duro ha sido for-

zado a lo blando, y transmite al alma que ha percibido una misma cosa como dura y como blanda?

—Así es.

—Pero ¿no es forzoso que en tales casos el alma sienta la dificultad con respecto a qué significa esta sensación si nos dice que algo es 'duro', cuando de lo mismo dice que es 'blando'? ¿Y también respecto de qué quiere significar la sensación de lo liviano y lo pesado con 'liviano' o 'pesado', cuando dice que lo pesado es 'liviano' y lo liviano 'pesado'?

b —En efecto, son extrañas comunicaciones para el alma, que reclaman un examen.

—Es natural que en tales casos el alma apele al razonamiento y a la inteligencia para intentar examinar, primeramente, si cada cosa que se le transmite es una o dos.

—Sin duda.

—Y si parecen dos, cada una parecerá una y distinta de la otra.

—Sí.

—Y si cada una de ellas es una y ambas son dos,
c pensará que son dos si están separadas; pues si no están separadas, no pensará que son dos sino una.

—Correcto.

—Pero decimos que la vista ha visto lo grande y pequeño no separadamente, sino confundidos, ¿no es así?

—Sí.

—Y para aclarar esto la inteligencia ha sido forzada a ver lo grande y lo pequeño, no confundiéndolos sino distinguiéndolos.

—Es verdad.

—¿No es acaso a raíz de eso que se nos ocurre preguntar primeramente qué es lo grande y qué lo pequeño?

—Sin duda.

—Y de este modo era como hablábamos de lo inteligible, por un lado, y de lo visible, por otro.

—Completamente cierto. d

—Y esto es lo que intentaba decir hace un momento, cuando afirmaba que algunos objetos estimulan el pensamiento y otros no, en lo cual definía como estimulantes aquellos que producían sensaciones contrarias a la vez, mientras los otros no excitaban a la inteligencia.

—Comprendo, y también a mí me parece así.

—Pues bien, ¿en cuál de las dos clases te parece que están el número y la unidad?

—No me doy cuenta.

—Razona a partir de lo dicho. En efecto, si la unidad es vista suficientemente por sí misma o aprehendida por cualquier otro sentido, no atraerá hacia la esen- e
cia, como decíamos en el caso del dedo. Pero si se la ve en alguna contradicción, de modo que no parezca más unidad que lo contrario, se necesitará de un juez, y el alma forzosamente estará en dificultades e indagará, excitando en sí misma el pensamiento, y se preguntará qué es en sí la unidad; de este modo el aprendizaje concerniente a la unidad puede estar entre los que 525a
guían y vuelven el alma hacia la contemplación de lo que es.

—Por cierto —dijo Glaucón—, así pasa con la visión de la unidad y no de modo mínimo, ya que vemos una cosa como una y a la vez como infinitamente múltiple.

—Si esto es así con lo uno, ¿no pasará lo mismo con todo número?

—Sin duda.

—Pero el arte de calcular y la aritmética tratan del número.

—Asi es.

—Entonces parece que conducen hacia la verdad. b

—En forma maravillosa.

—Se hallan, por ende, entre los estudios que buscamos; pues al guerrero, para ordenar su ejército, le hace falta aprender estas cosas; en cuanto al filósofo, para

escapar del ámbito de la génesis, debe captar la esencia, sin lo cual jamás llegará a ser un buen calculador.

—Así es.

—Pero resulta que nuestro guardián es a la vez guerrero y filósofo.

—¡Claro está!

—Sería conveniente, Glaucón, establecer por ley este estudio y persuadir a los que van a participar de los
c más altos cargos del Estado a que se apliquen al arte del cálculo, pero no como aficionados, sino hasta llegar a la contemplación de la naturaleza de los números por medio de la inteligencia; y tampoco para hacerlo servir en compras y ventas, como hacen los comerciantes y mercaderes, sino con miras a la guerra y a facilitar la conversión del alma desde la génesis hacia la verdad y la esencia.

—Es muy bello lo que dices.

d —Además pienso ahora, tras lo dicho sobre el estudio concerniente a los cálculos, qué agudo y útil nos es en muchos aspectos respecto de lo que queremos, con tal de que se emplee para conocer y no para comerciar.

—¿De qué modo?

—Así: este estudio del que estamos hablando eleva notablemente el alma y la obliga a discurrir acerca de los Números en sí, sin permitir jamás que alguien discurra proponiendo números que cuentan con cuerpos visibles o tangibles. En efecto, sabes sin duda que los
e expertos en estas cosas, si alguien intenta seccionar la unidad en su discurso, se ríen y no lo aceptan, y si tú la fraccionas ellos a su vez la multiplican, cuidando que jamás lo uno aparezca no como siendo uno, sino como conteniendo muchas partes.

—Es verdad lo que dices.

526a —Y si se les pregunta: «hombres asombrosos, ¿acerca de qué números discurrís, en los cuales la unidad se halla tal como vosotros la consideráis, siendo en to-

do igual a cualquier otra unidad sin diferir en lo más mínimo ni conteniendo en sí misma parte alguna?»; ¿qué crees, Glaucón, que responderán?

—Pienso que esto: que los números acerca de los cuales hablan sólo es posible pensarlos, y no se les puede manipular de ningún modo.

—Tú ves entonces, mi amigo, que este estudio ha de resultarnos realmente forzoso, puesto que parece obli- *b*
gar al alma a servirse de la inteligencia misma para alcanzar la verdad misma.

—Sin duda que así procede.

—¿Y no has observado que los calculadores por naturaleza son rápidos, por así decirlo, en todos los estudios, en tanto que los lentos, cuando son educados y ejercitados en este estudio, aunque no obtengan ningún otro provecho, mejoran, al menos, volviéndose más rápidos que antes?

—Así es.

—Y no hallarás fácilmente, según pienso, muchos es- *c*
tudios que requieran más esfuerzo para aprender y practicar.

—No, en efecto.

—Por todos estos motivos no hay que descuidar este estudio, sino que los mejores deben educar sus naturalezas en él.

—Estoy de acuerdo.

—Quede entonces establecido para nosotros un primer estudio; ahora bien, examinaremos un segundo que le sigue, para ver si nos conviene.

—¿Cuál? ¿Acaso te refieres a la geometría?

—A ella, precisamente.

—En cuanto se extiende sobre los asuntos de gue- *d*
rra, es evidente que conviene. Porque en lo que concierne a acampamientos, ocupación de zonas, concentraciones y despliegues de tropas, y cuantas formas asuman los ejércitos en las batallas mismas y en las marchas,

es muy diferente que el guardián mismo sea geómetra y que no lo sea.

—De esas cosas, sin embargo —repliqué—, es poco de geometría y de cálculos lo que basta. Avanzando mu-
e cho más lejos que eso, debemos examinar si tiende a hacer divisar más fácilmente la Idea del Bien. Y a eso tiende, decimos, todo aquello que fuerza al alma a girar hacia el lugar en el cual se halla lo más dichoso de lo que es, que debe ver a toda costa.

—Hablas correctamente.

—En ese caso, si la geometría obliga a contemplar la esencia, conviene; si en cambio obliga a contemplar el devenir, no conviene.

—De acuerdo en que afirmemos eso.

527*a* —En esto hay algo que no nos discutirán cuantos sean siquiera un poco expertos en geometría, a saber, que esta ciencia es todo lo contrario de lo que dicen en sus palabras los que tratan con ella.

—¿Cómo es eso?

—Hablan de un modo ridículo aunque forzoso, como si estuvieran obrando o como si todos sus discursos apuntaran a la acción: hablan de 'cuadrar', 'aplicar' 'añadir' y demás palabras de esa índole, cuando en reali-
b dad todo este estudio es cultivado apuntando al conocimiento.

—Completamente de acuerdo.

—¿No habremos de convenir algo más?

—¿Qué?

—Que se la cultiva apuntando al conocimiento de lo que es siempre, no de algo que en algún momento nace y en algún momento perece.

—Eso es fácil de convenir, pues la geometría es el conocimiento de lo que siempre es.

—Se trata entonces, noble amigo, de algo que atrae al alma hacia la verdad y que produce que el pensa-

miento del filósofo dirija hacia arriba lo que en el presente dirige indebidamente hacia abajo.

—Es capaz de eso al máximo.

—Pues si es tan capaz, has de prescribir al máximo c a los hombres de tu bello Estado que de ningún modo descuiden la geometría; pues incluso sus productos accesorios no son pequeños.

—¿A qué te refieres?

—Lo que tú has mencionado: lo concerniente a la guerra; pero también con respecto a todos los demás estudios, cómo comprenderlos mejor, ya que bien sabemos que hay una enorme diferencia entre quien ha estudiado geometría y quien no.

—¡Enorme, por Zeus!

—¿Implantamos entonces esto como un segundo estudio para nuestros jóvenes?

—Implantémoslo.

—Y ahora ¿pondremos en tercer lugar la astronomía? d ¿O no te parece?

—A mí sí —dijo Glaucón—. En efecto, tener buena percepción de las estaciones corresponde no sólo a la agricultura y a la navegación, sino también no menos al oficio de jefe militar.

—Me hace gracia —repliqué—, porque das la impresión de temer que a la muchedumbre le parezca que estás estableciendo estudios inútiles. Pero en realidad se trata de algo no insignificante pero difícil de creer: que gracias a estos estudios el órgano del alma de cada hombre se purifica y resucita cuando está agonizante e y cegado por las demás ocupaciones, siendo un órgano que vale más conservarlo que a diez mil ojos, ya que sólo con él se ve la verdad. Aquellos que están de acuerdo en esto convendrán contigo sin dificultad, mientras que los que nunca lo hayan percibido en nada estimarán, naturalmente, lo que digas, porque no ven otra ventaja en estos estudios digna de ser tenida en cuenta.

528a Examina entonces desde ahora con quiénes dialogas; o bien, si no hablas ni a unos ni a otros, haz los discursos principalmente con vistas a ti mismo, sin tener recelo de que algún otro pueda sacar provecho de ellos.

—Eso es lo que escojo: hablar principalmente con vistas a mí mismo, tanto al preguntar como al responder.

—Da entonces un paso atrás, pues no hemos tocado correctamente el estudio que viene a continuación de la geometría.

—¿Cómo hemos hecho eso?

—Después de la superficie hemos tomado el sólido
b que está en movimiento, antes de captarlo en sí mismo; pero lo correcto es que, a continuación de la segunda dimensión, se trate la tercera, o sea lo que concierne a la dimensión de los cubos y cuanto participa de la profundidad [10].

—Es cierto, Sócrates, pero me parece que eso aún no ha sido descubierto.

—En efecto, y son dos las causas de ello: la primera, que ningún Estado le dispensa mucha estima y, por ser difícil, se la investiga débilmente; la segunda, que quienes investigan necesitan un supervisor, sin lo cual no podrían descubrir mucho. Y en primer lugar es difícil que haya alguno, y, en segundo lugar, si lo hubiera, tal
c como están las cosas, no se podría persuadir a quienes investigan esto, por ser sumamente arrogantes. Pero si el Estado íntegro colabora en la supervisión guiándolos con la debida estima, aquéllos se persuadirían, y una investigación continuada y vigorosa llegaría a aclarar cómo es el asunto, puesto que incluso ahora mismo, en que éste es subestimado y mutilado por muchos, inclusive por investigadores que no se dan cuenta de su utili-

---

[10] La geometría de los sólidos o 'estereometría' es nombrada como tal por vez primera en el pseudo-platónico *Epínomis* 990d y en los *Anal. Post.* I 13, 78b de Aristóteles.

dad, a pesar de todo esto florece vigorosamente en su propio encanto, de modo que no sería asombroso que se hiciera manifiesto.

—Y sin duda posee un encanto distintivo. Pero explí- d
came más claramente lo que decías; en efecto, postulabas de algún modo la geometría con el tratamiento de la superficie.

—Sí —asentí.

—A continuación la astronomía, inmediatamente después de la geometría, pero luego volviste atrás.

—Es que en mi urgencia —expliqué— expuse todo tan rápido que me he demorado; porque, de acuerdo con el método, a continuación venía la dimensión de la profundidad, pero en razón del estado ridículo de la investigación pasé de la geometría a la astronomía, que implica movimiento de sólidos.

—Correcto.

—Pongamos entonces como cuarto estudio la astronomía, en el pensamiento de que el Estado podrá contar con el estudio que ahora dejamos de lado, cuando quiera ocuparse de él.

—Probablemente. En cuanto a mí, Sócrates, dado que me has reprochado que alabara la astronomía de un modo vulgar, ahora la elogiaré de una forma que tú compartirás. Me parece, en efecto, que es evidente para cual- 529a
quiera que la astronomía obliga al alma a mirar hacia arriba y la conduce desde las cosas de aquí a las de allí en lo alto.

—Tal vez sea evidente para cualquiera, excepto para mí; porque yo no creo que sea así.

—Pero ¿cómo?

—Del modo que la tratan los que hoy procuran elevarnos hacia la filosofía, hace mirar hacia abajo.

—¿Qué quieres decir?

—Que me parece que no es innoble el modo de aprehender, de tu parte, lo que es el estudio de las cosas

b de lo alto; pues das la impresión de creer que, si alguien levantara la cabeza para contemplar los bordados del techo, al observarlos estaría considerándolo con la inteligencia, no con los ojos. Tal vez tú pienses bien y yo tontamente; pues por mi parte no puedo concebir otro estudio que haga que el alma mire hacia arriba que aquel que trata con lo que es y lo invisible. Pero si alguien intenta instruirse acerca de cosas sensibles, ya sea mirando hacia arriba con la boca abierta o hacia abajo con la boca cerrada, afirmo que no ha de aprender
c der nada, pues no obtendrá ciencia de esas cosas, y el alma no mirará hacia arriba sino hacia abajo, aunque se estudie nadando de espaldas, en tierra o en mar.

—Haya justicia —dijo Glaucón—, tu reproche es correcto. Pero ¿de qué modo dices, en lugar del actual, que se debe aprender astronomía, si es que estudiarla nos ha de ser ventajoso con respecto a lo que decimos?

—De este modo. Estos bordados que hay en el cielo están bordados en lo visible, y aunque sean los más be-
d llos y perfectos de su índole, les falta mucho en relación con los verdaderos, así como de los movimientos con que, según el verdadero número y las verdaderas figuras, se mueven la rapidez real y la lentitud real, en relación una con otra, y moviendo lo que hay en ellas; movimientos que son aprehensibles por la razón y por el pensamiento, mas no por la vista. ¿O piensas otra cosa?

—De ningún modo.

—Es necesario, entonces, servirse de los bordados que hay en el cielo como ejemplos para el estudio de
e los otros, en cierto modo como si se hallaran dibujos que sobresalieran por lo excelentemente trazados y bien trabajados por Dédalo o algún otro artesano o pintor: al verlos, un experto en geometría consideraría que son sin duda muy bellos en cuanto a su ejecución, pero que sería ridículo examinarlos con un esfuerzo serio para

captar en ellos la verdad de lo igual, de lo doble y de cualquier otra relación. 530a

—Ciertamente sería ridículo.

—¿Y no crees que el verdadero astrónomo se atendrá a lo mismo al observar los movimientos de los astros? Considerará que el artesano[11] del cielo y de cuanto hay en él ha dispuesto todo con la máxima belleza con que es posible constituir tales obras. Pero en cuanto a las relaciones del día con la noche, del día y la noche con el mes, y del mes con el año, y de los demás astros respecto de estas cosas y entre sí, ¿no te b
parece que considerará absurdo creer que transcurren siempre del mismo modo sin variar nunca, aun cuando posean cuerpo y sean visibles, y tratar de encontrar en ellos por todos los medios la verdad?

—Así me parece, ahora que te escucho.

—Entonces nos serviremos de problemas en astronomía, como lo hicimos en geometría, pero abandonaremos el cielo estrellado, si queremos tratar a la astronomía de modo de volver, de inútil, útil, lo que de c
inteligente hay por naturaleza en el alma.

—Es una tarea muchas veces mayor que la del que ahora practica astronomía la que le prescribes.

—Pues pienso que en todos los demás estudios debemos prescribir del mismo modo, si es que hemos de ser legisladores provechosos. Y ahora ¿puedes sugerir algún otro estudio que sea conveniente?

—Por el momento no.

—Pues bien, el movimiento no ofrece una forma única sino muchas, creo. Quizás un sabio podría mencio- d
nar todas; pero que nos sean manifiestas también a nosotros, dos.

—¿Cuáles?

—Además del que estudia la astronomía, el que es su contrapartida.

---

[11] Cf. nota 21 al libro VI.

—¿Cuál es?

—Da la impresión de que, así como los ojos han sido provistos para la astronomía, los oídos han sido provistos para el movimiento armónico, y que se trata de ciencias hermanas entre sí, como dicen los pitagóricos, y nosotros, Glaucón, estaremos de acuerdo. ¿O cómo procederemos?

—Así.

—Como se trata de una tarea de aliento, los seguiremos a ellos para ver qué dicen acerca de estas cosas y de cualquier otra que añadan; pero en todo esto vigilaremos lo que nos concierne.

—¿Y qué es esto?

—Vigilar que aquellos a los que educamos no emprendan nunca el estudio de algo imperfecto o que les impida llegar al punto al que deben arribar todos los estudios, como acabamos de decir acerca de la astrono-
531a mía. ¿O no sabes que con la armonía hacen algo similar? En efecto, se pasan escuchando acordes y midiendo sonidos entre sí, con lo cual, como los astrónomos, trabajan inúltimente.

—Y de modo bien ridículo, ¡por los dioses! Cuando hablan de 'dos intervalos de un cuarto de tono cada uno' [12], y paran sus orejas como si trataran de captar murmullos de vecinos. Unos afirman que pueden percibir un sonido en medio de otros dos, que da así el intervalo más pequeño, mientras otros replican que ese

[12] Traduzco tratando de recoger lo que dicen B. EINARSON-P. DE LACY en su nota al pasaje 1135b de la edición Loeb de PLUTARCO, *De Musica*: «El tetracordio, que comprende el intervalo de una cuarta, está dividido en tres intervalos, ligados por cuatro notas. Cuando los dos intervalos más pequeños, sumados entre sí, son más pequeños que el intervalo restante, son llamados un *pyknón* o 'condensación'». O bien, como ya ARISTÓXENO definía el *pyknón* (tal como ADAM parafrasea el texto de *Harmonica* 24, 10 ss. MARQUARD): «cualquier combinación de dos intervalos que en conjunto son menos que el intervalo que resta en la cuarta cuando el *pyknón* es sustraído de ésta».

sonido es similar a los otros; pero unos y otros antepo- *b*
nen los oídos a la inteligencia.

—Te refieres —dije yo— a esos valientes músicos que provocan tormentos a las cuerdas y las torturan estirándolas sobre las clavijas. Pero termino con esta imagen, para no alargar esta comparación con los golpes que les dan a las cuerdas con el plectro, acusándolas de su negativa a emitir un sonido o de su facilidad para darlo. En realidad, no es de ellos de quienes hablo, sino de aquellos a los cuales decía que debíamos interrogar acerca de la armonía [13]. Pues éstos hacen lo mismo en
la armonía que los otros en la astronomía, pues buscan *c*
números en los acordes que se oyen, pero no se elevan a los problemas ni examinan cuáles son los números armónicos y cuáles no, y por qué en cada caso.

—Hablas de una tarea digna de los dioses.

—Más bien diría que es una tarea útil para la búsqueda de lo Bello y de lo Bueno, e inútil si se persigue de otro modo.

—Es probable.

—Ahora bien, pienso que, si el camino a través de
todos estos estudios que hemos descrito permite arri- *d*
bar a una relación y parentesco de unos con otros, y a demostrar la afinidad que hay entre ellos, llevaremos el asunto hacia el punto que queremos y no trabajaremos inútilmente; de otro modo, será en vano.

—Presiento que es así, Sócrates; pero la tarea de que hablas es enorme.

—¿La que concierne al preludio, o cuál otra? ¿O no sabes que todo esto no es más que un preludio a la me-

---

[13] Adam, siguiendo a Monro, piensa que Platón dirige su crítica a la escuela pitagórica o matemática de música, «quienes identificaban cada intervalo con una *ratio*», pero que Glaucón ha creído erróneamente que aludía a una escuela rival (la «musical»), «que medía todos los intervalos como múltiplos o fracciones del tono».

lodía que se debe aprender? ¿O acaso crees que los
e versados en aquellos estudios son dialécticos?

—No, ¡por Zeus! Con excepción de algunos pocos que he encontrado casualmente.

—Pero en tal caso, los que no sean capaces de dar razón y recibirla, ¿sabrán alguna vez lo que decimos que se debe saber?

—Una vez más no.

532a —Veamos, Glaucón: ¿no es ésta la melodía que ejecuta la dialéctica? Aunque sea inteligible, es imitada por el poder de la vista cuando, como hemos dicho, ensaya mirar primeramente a los seres vivos y luego a los astros, y por fin al sol mismo. Del mismo modo, cuando se intenta por la dialéctica llegar a lo que es en sí cada cosa, sin sensación alguna y por medio de la razón, y
b sin detenerse antes de captar por la inteligencia misma lo que es el Bien mismo, llega al término de lo inteligible como aquel prisionero al término de lo visible.

—Enteramente de acuerdo.

—¿Y bien? ¿No es esta marcha lo que denominas 'dialéctica'?

—Sin duda.

// —Pues bien; la liberación de los prisioneros de sus cadenas, el volverse desde las sombras hacia las figurillas y la luz, su ascenso desde la morada subterránea hacia el sol, su primer momento de incapacidad de mirar allí a los animales y plantas y a la luz del sol,
c pero su capacidad de mirar los divinos reflejos en las aguas y las sombras de las cosas reales, y no ya sombras de figurillas proyectadas por otra luz que respecto del sol era como una imagen: todo este tratamiento por medio de las artes que hemos descrito tiene el mismo poder de elevar lo mejor que hay en el alma hasta la contemplación del mejor de todos los entes, tal como en nuestra alegoría se elevaba el órgano más penetran-

te del cuerpo hacia la contemplación de lo más brillante
del ámbito visible y de la índole del cuerpo. // d

—Lo admito, aunque sin duda es algo difícil de ad-
mitir, pero por otro lado es difícil no admitirlo. No obs-
tante —y puesto que no sólo en este momento presente
hemos de discutirlo, sino que quedan muchas oportuni-
dades para volver sobre él—, démoslo por ahora como
admitido, y vayamos hacia la melodía para describirla
como hemos hecho con su preludio. Dime cuál es el
modo del poder dialéctico, en qué clases se divide y cuá- e
les son sus caminos. Pues me parece que se trata de
caminos que conducen hacia el punto llegados al cual
estaremos, como al fin de la travesía, en reposo.

—Es que ya no serás capaz de seguirme, mi querido 533a
Glaucón. No es que yo deje de mi parte nada de buena
voluntad, pero no sería ya una alegoría como antes lo
que verías, sino la verdad misma, o al menos lo que
me parece ser ésta. Si es realmente así o no, no creo
ya que podamos afirmarlo confiadamente, pero sí pode-
mos arriesgarnos a afirmar que hay algo semejante que
se puede ver. ¿No es así?

—Claro que sí.

—¿Y podemos afirmar también que el poder dialéc-
tico sólo se revelará a aquel que sea experto en los estu-
dios que hemos descrito, y que cualquier otro es incapaz?

—Sí, eso se puede afirmar con seguridad.

—En todo caso, nadie nos discutirá esto: que hay b
otro método de aprehender en cada caso, sistemática-
mente y sobre todo, lo que es cada cosa. Todas las de-
más artes, o bien se ocupan de las opiniones y deseos
de los hombres, o bien de la creación y fabricación de
objetos, o bien del cuidado de las cosas creadas natu-
ralmente o fabricadas artificialmente. En cuanto a las
restantes, que dijimos captan algo de lo que es, como
la geometría y las que en ese sentido la acompañan, nos
hacen ver lo que es como en sueños, pero es imposible c

ver con ellas en estado de vigilia; mientras se sirven de supuestos, dejándolos inamovibles, no pueden dar cuenta de ellos. Pues bien, si no conocen el principio y anudan la conclusión y los pasos intermedios a algo que no conocen, ¿qué artificio convertirá semejante encadenamiento en ciencia?

—Ninguno.

—Por consiguiente, el método dialéctico es el único que marcha, cancelando los supuestos, hasta el princi-
d pio mismo, a fin de consolidarse allí. Y dicho método empuja poco a poco al ojo del alma, cuando está sumergido realmente en el fango de la ignorancia, y lo eleva a las alturas, utilizando como asistentes y auxiliares para esta conversión a las artes que hemos descrito. A éstas muchas veces las hemos llamado 'ciencias', por costumbre, pero habría que darles un nombre más claro que el de 'opinión' pero más oscuro que el de 'ciencia' En lo dicho anteriormente [14] lo hemos diferenciado co-
e mo 'pensamiento discursivo', pero no es cosa de disputar acerca del nombre en materias tales como las que se presentan a examen.

—No, en efecto.

—Entonces estaremos satisfechos, como antes, con llamar a la primera parte 'ciencia', a la segunda 'pensa-
534a miento discursivo', a la tercera 'creencia' y a la cuarta 'conjetura', y estas dos últimas en conjunto 'opinión', mientras que a las dos primeras en conjunto 'inteligencia', la opinión referida al devenir y la inteligencia a la esencia. Y lo que es la esencia respecto del devenir [15] lo es la inteligencia respecto de la opinión; y lo que es la ciencia respecto de la creencia lo es el pensamiento discursivo respecto de la conjetura. En cuanto a la proporción entre sí y a la división en dos de cada

---

[14] En VI 511d.

[15] *génesis*. Cf. nota 22 al libro VI.

uno de los ámbitos correspondientes, o sea, lo opinable y lo inteligible, dejémoslo, Glaucón, para que no tengamos que vérnoslas con discursos mucho más largos que los pronunciados anteriormente.

—Por mi parte, estoy de acuerdo, en la medida en b
que puedo seguirte.

—Y llamas también 'dialéctico' al que alcanza la razón de la esencia; en cuanto al que no puede dar razón a sí mismo y a los demás, en esa medida dirás que no tiene inteligencia de estas cosas.

—¿Cómo no habría de decirlo?

—Y del mismo modo con respecto al Bien: aquel que no pueda distinguir la Idea del Bien con la razón, abstrayéndola de las demás, y no pueda atravesar todas las dificultades como en medio de la batalla, ni aplicarse a esta búsqueda —no según la apariencia sino según la esencia— y tampoco hacer la marcha por todos estos lugares con un razonamiento que no decaiga, no dirás que semejante hombre posee el conocimiento del Bien en sí ni de ninguna otra cosa buena; sino que, si alcanza una imagen de éste, será por la opinión, no por la ciencia; y que en su vida actual está soñando y durmiendo, y que bajará al Hades antes de poder despertar aquí,
para acabar durmiendo perfectamente allá. d

—¡Por Zeus! Diré lo mismo que tú.

—Pero si alguna vez tienes que educar en la práctica a estos niños que ahora en teoría educas y formas, no permitirás que los gobernantes del Estado y las autoridades en las cosas supremas sean irracionales, como líneas irracionales.

—Por cierto que no.

—¿Y les prescribirás que participen al máximo de la educación que los capacite para preguntar y responder del modo más versado?

—Lo prescribiré junto contigo.

—¿Y no te parece que la dialéctica es el coronamiento supremo de los estudios, y que por encima de éste no cabe ya colocar correctamente ningún otro, sino
535a dar por terminado lo que corresponde a los estudios?

—De acuerdo.

—Te resta aún la distribución de estos estudios: a quiénes los asignarás y de qué modo.

—Evidentemente.

—¿Recuerdas la primera selección de los gobernantes que escogimos?

—¿Cómo no he de recordarlo?

—Piensa entonces que también en los demás aspectos deben elegirse aquellas naturalezas, pues hay que preferir las más estables, las más valientes y en lo
b posible las más agraciadas; pero además de esto, cabe buscar no sólo los caracteres nobles y viriles, sino que posean también los dones naturales que convienen a tal educación.

—¿Cuáles son los que distingues?

—Han de contar, bienaventurado amigo, con la penetración respecto de los estudios y la capacidad de aprender sin dificultad; pues las almas se arredran mucho más ante los estudios arduos que ante los ejercicios gimnásticos, porque sienten más como propia una fatiga que les es privativa y no tienen en común con el cuerpo.

—Es cierto.

—Y hay que buscarlos también con buena memoria, perseverantes y amantes en todo sentido del trabajo. ¿O de qué modo piensas que estarán dispuestos a cultivar el cuerpo y a la vez cumplir con semejante estudio y ejercicio?

—De ningún modo, si no están bien dotados en todo sentido.

—Por consiguiente, el error y el descrédito que se abaten actualmente sobre la filosofía se debe, como ya

he dicho antes, a que no se la cultiva dignamente. En efecto, no deben cultivarla los bastardos sino los bien nacidos.

—¿En qué sentido lo dices?

—En primer lugar, quien vaya a cultivarla no debe d
ser cojo en el amor al trabajo, con una mitad dispuesta al trabajo y otra mitad perezosa. Esto sucede cuando alguien ama la gimnasia y la caza y todo tipo de fatigas corporales, pero no ama el estudio ni es dado al diálogo y a la indagación, sino que tiene aversión por los trabajos de esta índole; y es cojo también aquel cuyo amor al trabajo marcha en sentido contrario.

—Dices una gran verdad.

—Y lo mismo respecto de la verdad, declararemos
que un alma está mutilada cuando, por una parte, odia e
la mentira voluntaria y la soporta difícilmente en ella misma y se irrita sobremanera si son otros los que mienten, pero, por otra parte, admite fácilmente la mentira involuntaria, y no se irrita si alguna vez es sorprendida en la ignorancia, sino que se revuelca a gusto en ella como un animal de la especie porcina.

—Por entero de acuerdo. 536a

—También con respecto a la moderación, a la valentía, a la grandeza de espíritu y todas las partes de la excelencia, hay que vigilar, y no menos, para distinguir al bastardo del bien nacido. Pues cuando un particular o un Estado no saben examinar las cosas de tal índole, se sirven inadvertidamente de cojos y bastardos para el propósito que se presente, sea como amigos, sea como gobernantes.

—Y así pasa, en efecto.

—Por tanto, debemos tener cuidado con todas las
cosas de esta índole; ya que, si son personas sanas de b
cuerpo y alma las que educamos, conduciéndolas a tal estudio y a tal ejercicio, la Justicia misma no nos censurará y preservaremos el Estado y su organización po-

lítica; pero si guiamos hacia tales estudios a personas de otra índole, haremos todo lo contrario y derramaremos más ridículo aún sobre la filosofía.

—Es verdaderamente vergonzoso.

—Por entero de acuerdo, entonces. Pero yo también creo que en este momento me sucede algo digno de risa.

—¿Qué cosa?

c —Me olvidé de que jugábamos, y hablé más bien en tensión; porque a la vez que hablaba miré a la filosofía y, al verla tratada tan injuriosamente, me irrité y, como encolerizado contra los culpables, dije con mayor seriedad las cosas que dije.

—No, ¡por Zeus! Al menos para mí, que era quien escuchaba.

—Pero sí para mí, que soy el que habla. Con todo, no olvidemos que en la primera selección elegíamos
d ancianos [16], mientras que en ésta eso no es posible. pues no hemos de creer a Solón cuando dice que, al envejecer, se es capaz de aprender muchas cosas, sino que se será menos capaz de aprender que de correr; pues a los jóvenes corresponden todos los trabajos esforzados y múltiples.

—Necesariamente.

—Por consiguiente, tanto los cálculos como la geometría y todos los estudios preliminares que deben enseñarse antes que la dialéctica hay que proponérselos desde niños, pero sin hacer compulsiva la forma de la instrucción.

—Y esto ¿por qué?

—Porque el hombre libre no debe aprender ninguna disciplina a la manera del esclavo; pues los trabajos corporales que se practican bajo coerción no producen daño al cuerpo, en tanto que en el alma no permanece nada que se aprenda coercitivamente.

---

[16] Cf. III 412c.

—Es verdad.

—Entonces, excelente amigo, no obligues por la fuerza a los niños en su aprendizaje, sino edúcalos jugando, 537a
para que también seas más capaz de divisar aquello para lo cual cada uno es naturalmente apto.

—Tienes razón en lo que dices.

—¿No recuerdas que decíamos [17] que hay que conducir los niños a la guerra, como observadores montados a caballo, y que, en caso de que no fuera peligroso, había que acercarlos y gustar la sangre, como cachorros?

—Recuerdo.

—Pues a aquel que siempre, en todos estos trabajos, estudios y temores, se muestre como el más ágil, hay que admitirlo dentro de un número selecto.

—¿A qué edad? b

—En el momento en que dejan la gimnasia obligatoria; pues en ese tiempo, sean dos o tres los años que transcurran, no se puede hacer otra cosa, ya que la fatiga y el sueño son enemigos del estudio. Y al mismo tiempo, ésta es una de las pruebas, y no la menor, la de cómo se muestra cada uno en los ejercicios gimnásticos.

—¡Claro que sí!

—Después de ese tiempo, se escogerá entre los jóvenes de veinte años, y los escogidos se llevarán mayores honores que los demás, y deben conducirse los estu- c
dios aprendidos en forma dispersa durante la niñez a una visión sinóptica de las afinidades de los estudios entre sí y de la naturaleza de lo que es.

—En todo caso, semejante instrucción es la única firme en aquellos en que se produce.

—Y es la más grande prueba de la naturaleza dialéctica y de la que no es dialéctica; pues el dialéctico es sinóptico, no así el que no lo es.

—Comparto tu pensamiento.

---

[17] En V 467e.

—Es necesario, entonces, que examines estas cosas,
d y que, a aquellos que sobresalgan entre los que son constantes en los estudios, en la guerra y en las demás cosas prescritas, una vez que hayan pasado los treinta años, a éstos a su vez los selecciones entre los antes escogidos, instituyéndoles honores mayores y examinando, al probarlos mediante el poder dialéctico, quién es capaz de prescindir de los ojos y de los demás sentidos y marchar, acompañado de la verdad, hacia lo que es en sí. Y sin embargo aquí tenemos una tarea que requiere de mucha precaución, amigo mío.

—¿Por qué?

e —¿No te percatas de cuán grande llega a ser el mal relativo a la dialéctica en la actualidad?

—¿Cuál mal?

—De algún modo está colmada de ilegalidad.

—Muy cierto.

—¿Piensas que es algo asombroso lo que les sucede, y no los excusas?

—¿En qué sentido?

—Es como si un hijo putativo fuera criado en medio
538a de abundantes riquezas, en una familia muy numerosa y entre muchos aduladores, y al llegar a adulto se diera cuenta de que no es hijo de los que afirman ser sus padres, pero no pudiese hallar a sus verdaderos progenitores. ¿Puedes presentir cuál sería su disposición respecto de los aduladores y de sus supuestos padres en el tiempo en que ignoraba lo concerniente a la sustitución y a su vez en el tiempo en que lo supiera? ¿O quieres escuchar cómo lo presiento yo?

—Quiero esto último.

—Pues bien, presiento que honrará más a los que
b toma por su padre, su madre y parientes que a los aduladores, permitirá menos que les falte algo, obrará y hablará de modo menos indebido frente a ellos y los

desobedecerá en las cosas importantes menos que a los aduladores, en el tiempo en que ignore la verdad.

—Es probable.

—Mas una vez percatado de la realidad, presumo que su estima y su cuidado se relajaría respecto de aquéllos e iría en aumento respecto de los aduladores, y obedecería a éstos de modo más destacado que antes, y vivi- c
ría acorde con éstos, asociándose a ellos sin tapujos, no cuidando ya de su padre ni de los demás supuestos parientes, salvo que tuviera una naturaleza particularmente bondadosa.

—Todo eso que dices sucederá tal cual; pero ¿en qué se relaciona esta comparación con los que se dedican a la dialéctica?

—En esto. Sin duda tenemos desde niños convicciones acerca de las cosas justas y honorables, por las cuales hemos sido criados como por padres, obedeciéndolas y honrándolas.

—Efectivamente.

—Pero hay también otras prácticas contrarias a ésas, d
portadoras de placeres, que adulan nuestra alma y la atraen hacia ellas, pero los hombres razonables no les hacen caso, sino que honran las enseñanzas paternas y las obedecen.

—Así es.

—Pues bien; si a un hombre en tal situación se le formula la pregunta '¿qué es lo honorable?', y al responder aquél lo que ha oído del legislador se le refuta, repitiéndose una y mil veces la refutación, hasta que se le lleva a la opinión de que eso no era más honorable e
que deshonorable, y del mismo modo con lo justo, lo bueno y con las cosas por las cuales tiene más estima, ¿qué es lo que piensas que, después de esto, hará en lo concerniente a la reverencia y sumisión respecto de ellas?

—Forzosamente, ya no las reverenciará ni acatará del mismo modo.

—Y cuando no las tenga ya por valiosas ni por pro-
539a pias de él, pero no halle las verdaderas, ¿a qué otro modo de vida que al del adulador es probable que se aboque?

—A ningún otro.

—Entonces, pienso, de respetuoso de las leyes que era, parecerá que se ha convertido en rebelde.

—Necesariamente.

—¿No te parece natural, en tal caso, lo que les sucede a quienes se aplican de ese modo a la dialéctica, y muy excusable?

—Es para apiadarse.

—Y pára que tus hombres de treinta años no infundan piedad, hay que tomar todo tipo de precauciones al abordar la dialéctica.

—Seguramente.

b —Y una importante precaución consiste en no dejarles gustar de ella cuando son jóvenes; pienso, en efecto, que no se te habrá escapado que los jovencitos, cuando gustan por primera vez las discusiones, las practican indebidamente convirtiéndolas en juegos, e imitando a los que los han refutado a ellos refutan a otros, gozando como cachorros en tironear y dar dentelladas con argumentos a los que en cualquier momento se les acercan.

—Gozan sobremanera.

—Así es que, cuando refutan a muchos y por mu-
c chos son refutados, rápidamente se precipitan en el escepticismo respecto de lo que antes creían, y la consecuencia es que tanto ellos mismos como la filosofía en su conjunto caen en el descrédito ante los demás.

—Es una gran verdad.

—A una mayor edad, en cambio, un hombre no estará dispuesto a participar en semejante desenfreno, sino que imitará al que esté dispuesto a buscar la verdad

más bien que al que hace de la contradicción un juego divertido, y será él mismo más mesurado y hará de su ocupación algo respetable en lugar de desdeñable. d

—Correcto.

—Y lo que dijimos antes fue dicho por precaución, a saber, que es a las naturalezas ordenadas y estables a las que hay que darles acceso a las discusiones y no, como se hace ahora, al primero que pasa, aun cuando no sea en nada apropiado para aplicarse a ellas.

—Enteramente de acuerdo.

—Bastará, entonces, con que permanezcan aplicados a la dialéctica de modo serio y perseverante, no haciendo ninguna otra cosa, ejercitándose del modo en que antes se practicaron los ejercicios corporales, pero el doble de tiempo.

—¿Quieres decir seis años o cuatro?

—No importa, ponle cinco. Después de eso debes hacerlos descender nuevamente a la caverna, y obligarlos a mandar en lo tocante a la guerra y a desempeñar cuantos cargos convienen a los jóvenes, para que tampoco en experiencia queden atrás de los demás. Además, en esos cargos deben ser probados para ver si permanecen firmes, cuando desde todas direcciones se 540a
los quiere atraer, o bien si se mueven.

—¿Y cuánto tiempo estableces para esto?

—Quince años. Y una vez llegados a los cincuenta de edad, hay que conducir hasta el final a los que hayan salido airosos de las pruebas y se hayan acreditado como los mejores en todo sentido, tanto en los hechos como en las disciplinas científicas, y se les debe forzar a elevar el ojo del alma para mirar hacia lo que proporciona luz a todas las cosas; y, tras ver el Bien en sí, sirviéndose de éste como paradigma, organizar durante b
el resto de sus vidas —cada uno a su turno— el Estado, los particulares y a sí mismos, pasando la mayor parte del tiempo con la filosofía pero, cuando el turno llega

a cada uno, afrontando el peso de los asuntos políticos y gobernando por el bien del Estado, considerando esto no como algo elegante sino como algo necesario. Y así, después de haber educado siempre a otros semejantes para dejarlos en su lugar como guardianes del Estado, se marcharán a la Isla de los Bienaventurados, para ha-
c hitar en ella. El Estado les instituirá monumentos y sacrificios públicos como a divinidades, si la Pitia lo aprueba; si no, como a hombres bienaventurados y divinos.

—¡Has hecho completamente hermosos a los gobernantes, Sócrates, como si fueras escultor!

—Y a las gobernantes, Glaucón; pues no pienses que lo que he dicho vale para los hombres más que para las mujeres, al menos cuantas de ellas surjan como capaces por sus naturalezas.

—Correcto, si es que han de compartir todo de igual modo con los hombres.

d —Pues bien; convenid entonces que lo dicho sobre el Estado y su constitución política no son en absoluto castillos en el aire, sino cosas difíciles pero posibles de un modo que no es otro que el mencionado: cuando en el Estado lleguen a ser gobernantes los verdaderos filósofos, sean muchos o uno solo, que, desdeñando los honores actuales por tenerlos por indignos de hombres
e libres y de ningún valor, valoren más lo recto y los honores que de él provienen, considerando que lo justo es la cosa suprema y más necesaria, sirviendo y acrecentando la cual han de organizar su propio Estado.

—¿De qué modo?

—A todos aquellos habitantes mayores de diez años
541a que haya en el Estado los enviarán al campo, se harán cargo de sus hijos, alejándolos de las costumbres actuales que también comparten sus padres, y los educarán en sus propios hábitos y leyes, los cuales son como los hemos descrito en su momento. ¿No es éste el modo

más rápido y más fácil de establecer el Estado y la organización política de que hablamos, para que el Estado sea feliz y beneficie al pueblo en el cual surja?

—Con mucho; y me parece, Sócrates, que bas dicho muy bien cómo se generará tal Estado, si es que alguna *b*
vez ha de generarse.

—¿Y no hay ya bastante con nuestros discursos sobre semejante Estado y sobre el hombre similar a él? Pues de algún modo es patente cómo diremos que ha de ser éste.

—Es patente; y en cuanto a lo que preguntas, creo que hemos llegado al fin.

VIII

543a —Bien. Hemos convenido, Glaucón, que el Estado que haya de alcanzar la más elevada forma de gobierno debe contar con la comunidad de las mujeres, la comunidad de los hijos, y la educación íntegra debe ser común, del mismo modo que las ocupaciones en común, tanto en la guerra como en la paz, y sus reyes han de ser los que se hayan acreditado como los mejores respecto de la filosofía y respecto de la guerra.

—Lo hemos convenido.

b —También quedamos de acuerdo en que, una vez puestos en funciones los gobernantes, conducirán a los soldados y los instalarán en moradas tales como las que hemos descrito, no teniendo nada en privado, sino todo en común. Y además de lo referente a las moradas, convinimos en cuanto a las propiedades, si recuerdas, cuáles clases de ellas podrán tener.

—Claro que lo recuerdo; pensábamos, al menos, que no deberían poseer nada de lo que poseen ahora los demás gobernantes, sino que, como atletas de la guerra y guardianes, recibirán de los demás, a modo de salario
c por su servicio como guardianes, el alimento que para ello requieren anualmente, debiendo ocuparse de sí mismos y del resto del Estado.

—Lo que dices es correcto. Pero ahora adelante, puesto que hemos concluido con eso, y recordemos el

punto en que nos desviamos hacia aquí, para retomar el mismo camino [1].

—Eso no es difícil —contestó Glaucón—. Casi al igual que ahora, discurrías dando por descrito el Estado, señalando que postulabas como bueno un Estado tal como el que habías descrito, y bueno el hombre similar *d*
a aquél, y, según parece, que podías hablar de un Es- 544*a*
tado y de un hombre mejores aún. Pero los otros Estados, afirmabas, debían ser deficientes, si éste era correcto; en cuanto a las restantes constituciones declarabas, según recuerdo, que eran cuatro las especies dignas de mención, y que había que observar sus defectos y los hombres semejantes a cada una de ellas, a fin de que, tras observar todo ello y ponernos de acuerdo en cuál sería el hombre mejor y cuál el peor, examináramos si el mejor es el más feliz y el peor el más desdichado, o bien si sucede de otro modo. Y cuando te pregunté a qué cuatro constituciones te referías, nos in- *b*
terrumpieron Polemarco y Adimanto, y así tomaste tú la palabra hasta llegar aquí.

—Lo recuerdas correctísimamente —dije—.

—Pues entonces ofréceme la misma toma, como un luchador [2], y cuando yo te pregunte lo mismo, intenta tú decirme lo que en ese momento estabas a punto de decir.

—Siempre que pueda.

—En lo que hace a mí, anhelo escucharte cuáles son esos cuatro regímenes a que te referías.

—No será difícil que lo escuches. En efecto, aque- *c*
llos a los que me refiero tienen también su nombre: aquel

---

[1] Cf. V 449a-b.

[2] Dice un escolio (GREENE, 255): «entre luchadores existía la costumbre de que, si caían juntos, de modo tal que ninguno cayera sobre el adversario, al levantarse nuevamente debían volver a una posición similar de combate, a la cual [Platón] llama 'la misma toma'».

que es elogiado por muchos, el de Creta y Lacedemonia [3], después el segundo en recibir elogios, la llamada oligarquía, régimen cargado de abundantes males; en divergencia con éste le sigue la democracia, y la 'noble' tiranía, que sobrepasa a todos éstos, y que es la cuarta y última enfermedad del Estado. ¿O hallas alguna otra forma de organización política que esté situada
d en una especie distinta? Pues las monarquías hereditarias y las que se venden al mejor postor, y otras organizaciones políticas del tal índole, son sin duda intermedias entre aquéllas, y no se las halla en menor número entre los bárbaros que entre los griegos.

—Se habla de muchas y muy extrañas, en efecto.

—¿Sabes que hay necesariamente tantas especies de caracteres humanos como de regímenes políticos? ¿O piensas que los regímenes nacen de una encina o de pie-
e dras, y no del comportamiento de aquellos ciudadanos que, al inclinarse hacia un lado, arrastran allí a todos los demás?

—De ninguna otra parte que de ese comportamiento.

—Por consiguiente, si las clases de Estados son cinco, también han de ser cinco las modalidades de las almas de los individuos.

—Sin duda.

—Ahora bien, al hombre similar a la aristocracia [4] ya lo hemos descrito, y dijimos que era bueno y justo.

545*a* —Lo hemos descrito.

—Después de él, debemos pasar revista a los hombres inferiores, al amante del triunfo y del honor, conforme a la constitución espartana, luego al oligárquico, al democrático y al tiránico, a fin de que, tras mirar

---

[3] La timocracia, como se verá en seguida.

[4] No la aristocracia histórica, sino, etimológicamente, *aristokratía*, o sea «gobierno de los mejores», que Platón distingue claramente de la *oligarchía* o «gobierno de pocos». En IV 445d se ha diferenciado la monarquía de la aristocracia por el número de gobernantes.

al más injusto, lo contrapongamos al más justo, y sea completo nuestro examen de cómo ha de ser la justicia extrema en relación con la extrema injusticia respecto de la felicidad y desdicha de quien las alcanza, de modo que, haciendo caso a Trasímaco, persigamos la injus- *b*
ticia, o, según lo que ahora el argumento nos hace manifiesto, la justicia.

—Completamente de acuerdo en que debemos obrar así.

—Pues bien; tal como comenzamos por examinar los comportamientos en la organización del Estado antes que en los particulares, por ser así más claro, también ahora hay que examinar en primer lugar el régimen político basado en el amor al honor —no conozco otro nombre que se le dé; lo llamaremos 'timocracia' o 'timarquía'—, e inspeccionaremos al hombre de esa índole *c*
en relación con él; después la oligarquía y el hombre oligárquico y, a su vez, dirigiendo la mirada a la democracia, contemplaremos el hombre democrático; y en cuarto lugar, tras marchar hacia el Estado tiránico y haberlo mirado, dirigir la mirada esta vez al alma tiránica, tratando de convertirnos en jueces idóneos de la cuestión que hemos propuesto.

—Al menos así se llegará, conforme a razón, a la contemplación y al veredicto.

—Vamos, entonces, y tratemos de decir de qué modo la timocracia nace a partir de la aristocracia. ¿O no es un hecho muy simple el que todo régimen político *d*
se transforma a partir de los que detentan el poder, cuando entre ellos mismos se produce la disensión, y que mientras están en armonía, por pocos que sean, es imposible que cambie algo?

—Así es, efectivamente.

—¿De qué modo, Glaucón, será perturbado nuestro Estado? ¿Cómo entrarán en discordia los gobernantes y los auxiliares unos con otros y consigo mismos? ¿Quie-

res que imploremos a las Musas, como Homero, para
e que nos digan «cómo se produjo por primera vez»[5] la discordia, y nosotros narremos que ellas, con aire de tragedia y como si estuvieran hablando seriamente, ponen un tono solemne en la voz, cuando en realidad están jugando y divirtiéndose con nosotros como con niños?

—¿De qué manera?

546a —Más o menos de esta manera[6]: es difícil que un Estado así constituido sea perturbado; pero, dado que

[5] Cf. *Il.* XVI 112. Las Musas hacen «recordar» a Homero los detalles de lo acontecido; aquí hacen «recordar» a Sócrates un pasado imaginario.

[6] El pasaje que sigue, a veces conocido como «discurso de las Musas» o también «el número nupcial», presenta dificultades insalvables en el texto griego que sólo permiten interpretaciones conjeturales y que en nuestra traducción implican la adición de muchas palabras que la hagan mínimamente inteligible. Se trata de construir el «número geométrico total», que, al decir de ADAM, «es la expresión de la ley de degeneración inevitable a la cual están sujetos el universo y todas sus partes». La mayoría de las interpretaciones sostienen que dicho número es el 12.960.000, aunque, dada su dificultad para pensarlo como una referencia al control de los casamientos, Adam ofrece otro número, el 216 (producto de la suma de los cubos de 3, 4 y 5), como correspondiente al del «período de la gestación humana», buscando una conexión entre ésta, como microcosmos, y «el tiempo de vida del macrocosmos del universo». KONRAD GAISER («Die Rede der Musen über den Gründ von Ordnung und Unordnung: Platons *Politeia* 545d-547a», en *Studia Platonica. Festschrift für Hermann Gundert*, Amsterdam, 1974, págs. 49-85) llega por su parte a las cifras de 10.000 y 7.500 que serían los días de edad (27 1/2 años y 20 1/2, respectivamente), que corresponderían a la edad apropiada para que hombres y mujeres se casaran. Por nuestra parte, nos adherimos a la tesis del número 12.960.000 sobre la base de los argumentos dados por A. DIÈS (*Le nombre nuptial de Platon*, París, 1933) y sobre todo por M. DEKINGER («Le nombre de Platon et la loi des dispositifs de M. Diès», *Revue des Études Grecques* 68 [1955], 38-76). Contra Gaiser, pensamos que se trata de un pasaje de tono predominantemente lúdico, como encontramos también en IX 587c ss., en el caso del «número del tirano», o bien en *Leyes* V 737e ss., en el de los 5040 propietarios, número que permite 59 divisiones para distintos usos. Ya en la invocación a las Musas, previa

todo lo generado es corruptible, esta constitución no durará la totalidad del tiempo, sino que se disolverá. Y la disolución se producirá de esta forma: no sólo en el caso de las plantas que viven en la tierra, sino también en el de los seres vivos que se mueven sobre la tierra, hay fecundidad e infecundidad de almas y de cuerpos, cuando las rotaciones completan los movimientos circulares para cada una de las especies; los movimientos circulares de corto recorrido para las especies de corta vida, y los opuestos para las especies opuestas. Ahora bien, dicen las Musas, «en cuanto a vuestra raza humana, aquellos que habéis educado como conductores b
del Estado, aun cuando sean sabios, tampoco lograrán controlar la fecundidad y la esterilidad por medio del cálculo acompañado de percepción sensible, sino que les pasarán inadvertidas, y procrearán en momentos no propicios. Para una criatura divina hay un período comprendido por el número perfecto [7]; para una criatura humana, en cambio, el número es el primero en el cual se producen crecimientos, al elevarse al cuadrado y aumentar esta potencia [8], comprendiendo tres intervalos y cuatro términos dentro de proporciones numéricas [9] que son similares o no similares, que aumen-

al discurso de éstas, leemos que lo que se va a poner en boca de las Musas es algo que éstas fingen decir solemnemente, «con aire de tragedia», pero que en realidad es un juego y una diversión, lo que ya alerta sobre el tono humorístico del pasaje.

[7] En el *Timeo* la «criatura divina» por antonomasia es el universo; en *Tim.* 39d «el número perfecto» es el «Gran Año», en que coinciden todos los astros fijos y errantes en el punto de partida, cuya duración era de 36 000 años. Si tenemos en cuenta que el año era pensado por Platón como constando de 360 días (cf. *Leyes* VI 758b), el Gran Año tendría 12.960.000 días.

[8] Modo sofisticado de decir que se va más allá de la segunda potencia, es decir, se eleva al cubo.

[9] Por lo que sigue, parecería que estos cuatro términos son:

60:3600::216000:12.960.000

tan y disminuyen y ponen de manifiesto que todas las
c cosas se corresponden entre sí y son racionales. La base mínima de estos números proporcionales es la relación del cuatro al tres, conjugada con el cinco [10], la cual, tras haber crecido tres veces [11], produce dos armonías. Una, que resulta de factores iguales [12], multiplicada por cien cuantas veces sea menester; la otra armonía, en cambio, puede descomponerse en alguna medida en factores iguales, pero oblonga en conjunto, por resultar de factores desiguales, a saber, de cien números, de diagonales racionales de cuadrados de lado 5, disminuido en 1 en cada caso, o de diagonales irracionales de cuadrados de lado 5, disminuido cada número en 2 [13], y de cien cubos de tres [14].

Ahora bien, este número geométrico total tiene tal poder respecto de que los nacimientos sean mejores o
d peores, que, cuando lo desconozcan, vuestros guardianes casarán a las doncellas con mancebos en momentos

[10] Esto es $3 \times 4 \times 5 = 60$, que es el término mínimo de la proporción.

[11] O sea, el 60 se multiplica tres veces por sí mismo:

$$60 \times 60 \times 60 \times 60 = 12.960.000$$

Es decir, de un número multiplicado por sí mismo; si este número es 36, multiplicado por 100 y luego por sí mismo, tendríamos: $3.600 \times 3.600 = 12.960.000$; la «otra armonía» procede «de factores desiguales», o sea, es oblonga o rectangular, y sus lados, como se verá, son 4800 y 2700.

[13] Según el teorema de Pitágoras, un cuadrado de lado 5 tiene una diagonal $\sqrt{50}$, ya que, en el triángulo rectángulo cuya hipotenusa es la diagonal, el cuadrado de ésta es igual a la suma de los cuadrados de los lados ($5^2 + 5^2$). Pero como $\sqrt{50}$ sería un número con decimales y por consiguiente irracional, Platón busca el valor racional más aproximado, que es 7, el cual, una vez elevado al cuadrado, debe ser disminuido en 1: $7^2 - 1 = 48$; o bien, disminuyendo en 2 el valor de la diagonal sin necesidad de racionalizarlo: $50 - 2 = 48$. Multiplicado por 100, 48 da 4800, que es un lado de la figura mencionada en la nota anterior.

[14] Esto es $27 \times 100 = 2700$, el otro lado de la figura rectangular.

no propicios, y nacerán niños no favorecidos por la naturaleza ni por la fortuna. Los mejores de ellos serán designados por sus predecesores; no obstante, dada su falta de mérito, una vez que hayan alcanzado los poderes de sus padres, comenzarán, aun siendo guardianes, por descuidarnos a nosotras, las Musas; primeramente, al estimar menos de lo que se debe la música, en segundo lugar, la gimnasia. De ahí que vuestros jóvenes se tornarán más incultos, y los hombres que sean designados gobernantes no serán muy apropiados para la condición de guardianes respecto de la discriminación de e
las razas de Hesíodo y las que hay entre vosotros: la 547a
de oro, la de plata, la de bronce y la de hierro. Y si se mezcla a la de hierro con la de plata y a la de bronce con la de oro se generará una desemejanza y una anomalía inarmónica, lo cual, allí donde surge, procrea siempre guerra y odio. «Tal es la genealogía [15] de la discordia —hay que decirlo— dondequiera se produce.»

—Diremos que ellas han hablado correctamente.

—Forzosamente, puesto que son Musas.

—Y después de eso, ¿qué dicen las Musas? b

—Una vez suscitada la discordia, cada una de las razas empujaba: la de hierro y bronce hacia el lucro y la adquisición de tierra y casas de oro y plata, mientras las razas de oro y plata, que no eran por naturaleza pobres sino ricas en sus almas, inducían hacia la excelencia y hacia la antigua constitución. Pero tras hacerse violencia y luchar entre sí, arribaron a un compromiso por el cual, apropiándose tierra y casas, se las reparc
tieron, y, a los anteriormente cuidados por ellos como amigos libres y proveedores de alimento, los esclavizaron, teniéndolos por dependientes y sirvientes, ocupándose ellos mismos de la guerra y de la vigilancia de aquéllos.

---

[15] *Il.* VI 211.

—Creo que es a partir de allí que se produce el cambio.

—Y este régimen político, ¿no es intermedio entre la aristocracia y la oligarquía?

—Sin duda.

—El tránsito se producirá de ese modo; mas después del cambio, ¿cómo será gobernado el Estado? ¿No está
d claro que, por ser un régimen intermedio, imitará en parte al anterior, en parte a la oligarquía, pero poseerá algo peculiar?

—Así será.

—Pues bien; en lo concerniente al honor debido a los gobernantes y la abstención de la clase guerrera respecto de la agricultura, las artes manuales y de las lucrativas en general, así como en cuanto a la disposición de comidas en común y a la dedicación a la gimnasia y a las prácticas militares: en todos estos casos, ¿no imitarán al régimen anterior?

—Sí.

e —Pero en lo que respecta a temer llevar hombres sabios a las funciones gubernamentales, por no contar ya con hombres de tal índole, simples e inflexibles, sino mixtos, e inclinarse hacia otros fogosos y más simples, por naturaleza aptos para la guerra antes que para
548a la paz, y tener en mucho los correspondientes engaños y estratagemas y pasar siempre el tiempo guerreando, ¿no serán propios de tal régimen, a su vez, la mayoría de los rasgos de esa índole?

—Efectivamente.

—Tales hombres, entonces, estarán sedientos de riquezas, como en las oligarquías, y reverenciarán salvajemente el oro y la plata a escondidas, por ser poseedores de cámaras y tesoros particulares, donde mantendrán oculto lo que depositen, y tendrán residencias cerradas por muros, verdaderamente nidos privados en

que malgastarán gran cantidad de dinero en mujeres b
y otras cosas que les plazca.

—Muy cierto.

—Serán también avaros, puesto que reverencian el dinero y lo poseen ocultamente, aunque pródigos con las riquezas ajenas para colmar sus apetitos, y disfrutarán sus placeres en secreto, escapando de la ley como niños de sus padres, por no haber sido educados mediante la persuasión sino la fuerza, en razón de haber descuidado la verdadera Musa, la que se acompaña de
argumentos y de filosofía, y por haber acordado mayor c
dignidad a la gimnasia que a la música.

—Por cierto, hablas de un régimen político en que el mal y el bien se hallan mezclados.

—Muy mezclados, en efecto. Pero lo más manifiesto en él es una sola cosa, debida a la prevalecencia de la fogosidad: el deseo de imponerse y ser venerado.

—¡Y con mucho!

—De tal índole, pues, es este régimen político, y así se ha originado, en la medida en que bosquejamos con
palabras el esquema de una constitución, sin comple- d
tarlo con precisión, por ser suficiente para divisar, incluso a partir de un bosquejo, al hombre más justo y al más injusto; y sería una tarea impracticablemente larga describir todos los regímenes y todos los caracteres, sin omitir nada.

—Y es correcto.

—Pues bien, ¿cuál es el hombre acorde a este régimen? ¿Cómo se ha originado y cuál es su índole?

—Pienso —dijo Adimanto— que ha de estar próximo a Glaucón en cuanto a las ansias de sobresalir.

—Tal vez, pero me parece que su naturaleza es dis- e
tinta en estos aspectos.

—¿Cuáles?

—Ha de ser más obstinado y algo más ajeno a las Musas, aunque las ame y también gustará oír conversa-

549a ciones, pero de ningún modo será un retórico. Semejante hombre será feroz con los esclavos, por no sentirse superior a ellos, como el que ha sido suficientemente educado; gentil con los hombres libres y muy sumiso con los gobernantes, amará el poder y los honores, no basando su pretensión de mando en su elocuencia ni en nada de tal índole, sino en las acciones guerreras y en las cosas relativas a éstas; gustará de la gimnasia y de la caza.

—Ese es, en efecto, el carácter que corresponde a aquel régimen.

b —Y desdeñará las riquezas mientras sea joven, pero cuanto más edad tenga mejor les dará la bienvenida, por participar de la naturaleza del codicioso y no estar incontaminado respecto de la excelencia, a raíz de faltarle el mejor guardián.

—¿Quién es éste?

—La razón, que se mezcla con la música, y que es lo único que, allí donde aparece, reside preservando de por vida la excelencia.

—Dices bien.

—Aquél, pues, es el joven timocrático, similar al Estado que le corresponde.

—Completamente de acuerdo.

—Y este hombre se forma del modo siguiente. En ocasiones, es hijo de un padre bueno, que vive en un Estado mal organizado y huye de los honores, cargos, procesos y de todos los embrollos de esa índole, y que está dispuesto a sufrir menoscabo con tal de no tener problemas.

—Bien, pero ¿de qué modo se forma?

—Cuando primeramente oye a su madre quejarse de que el padre no se cuenta entre los gobernantes, por
d lo cual se ve disminuida ante las demás mujeres, así como porque ella ve que no se esfuerza intensamente por conseguir riquezas, ni pelea, recurriendo a injurias,

en los tribunales, privadamente o en público, sino que toma todo esto a la ligera, y siente que pone siempre su pensamiento en sí mismo, pero que a ella no la aprecia mucho ni la desprecia; quejándose de todas estas cosas, dice que el padre es sumamente descuidado y que no es un verdadero marido, y cuantas otras cosas de esa índole les encanta a las mujeres repetir una y otra *e*
vez acerca de esto.

—Efectivamente —dijo Adimanto—, muchas y similares cosas son propias de ellas.

—Tú sabes que a veces también de esa manera hablan a los hijos los servidores de aquéllos, a hurtadillas, aunque pasen por ser leales; y si ven a algún deudor o alguno que haya perjudicado al padre y éste no procede contra él, aconsejan al hijo para que, cuando llegue a adulto, castigue a todos esos y sea más hombre que el padre. Y cuando el hijo sale a la calle oye otras 550*a*
cosas por el estilo, y ve que los que en el Estado se ocupan de sus propios asuntos son llamados 'tontos' y tenidos en poca estima, mientras que los que se ocupan de los asuntos de los otros son reverenciados y elogiados. Entonces el joven que oye y ve todo esto, pero a su vez oye las palabras de su padre y ve sus preocupaciones de cerca y las compara con las de los demás, es arrastrado en ambas direcciones, por su padre, que *b*
irriga y hace crecer lo que de racional hay en su alma, y por los demás, que cultivan lo apetitivo y lo fogoso; y en razón de no ser mal hombre por naturaleza sino de andar en malas compañías, al ser arrastrado en ambas direcciones, llega a un compromiso, y ofrece el gobierno de sí mismo al principio intermedio ambicioso y fogoso, y se convierte en un hombre altanero y amante de los honores.

—Me parece que has descrito exactamente la formación de este hombre.

—Tenemos ya, por consiguiente, el segundo régimen político y el segundo hombre.

—Los tenemos.

—¿No diremos, después de esto, con Esquilo: «veamos otro hombre colocado ante otro Estado»[16], o, más bien, de acuerdo con nuestra propuesta, en primer lugar el Estado?

—De acuerdo.

—Después de aquel régimen político, pienso, vendría la oligarquía.

—¿A cuál constitución llamas 'oligarquía'?

—Al régimen basado en la tasación de la fortuna,
d en el cual mandan los ricos, y los pobres no participan del gobierno.

—Comprendo.

—¿No debemos decir en primer lugar cómo se produce el tránsito desde la timarquía hasta la oligarquía?

—Sí.

—Bueno; hasta para un ciego es evidente cómo se produce.

—¿De qué modo?

—Aquella cámara que cada uno tenía repleta de oro es lo que pierde a aquel régimen político. Primeramente, porque descubren otras maneras de gastar el dinero, y corrompen para eso las leyes, desacatándolas tanto ellos como sus esposas.

—Es natural.

—Después, al mirar cada uno al otro y ponerse a imitarlo, logran que la mayoría de ellos sean del mismo modo.

—Probablemente.

—A partir de ese momento, al avanzar en busca de más riquezas, cuanto más estiman eso, más menospre-

---

[16] Variación juguetona del verso 471 de *Los siete contra Tebas* de Esquilo, «habla de otro hombre asignado a otras puertas», con probable contaminación del v. 570, «colocado *Homolôís* ante las puertas».

cian la excelencia. ¿O no se oponen la riqueza y la excelencia de modo tal que, como colocada cada una en uno de los platillos de la balanza, se inclinan siempre en dirección opuesta?

—Por cierto.

—Por ende, cuanto más se veneran en un Estado 551a
las riquezas y los hombres ricos, en menos se tiene la excelencia y los hombres buenos.

—Es claro.

—Ahora bien, se cultiva lo que siempre se venera, se descuida lo que se tiene en menos.

—Así es.

—Por consiguiente, de hombres que ansiaban imponerse y recibir honores, terminan por convertirse en amigos de la riqueza y del acrecentamiento de ésta; alaban al rico, lo admiran y lo llevan al gobierno, despreciando al pobre.

—De acuerdo.

—Entonces implantan por ley los límites del régimen
oligárquico, fijando una cantidad de dinero, mayor don- b
de la oligarquía se impone más, menor donde se impone menos, prohibiendo participar del gobierno a aquellos cuya fortuna no llegue a la tasación estipulada. Y esto lo hacen cumplir mediante la fuerza armada, o bien, antes de llegar a eso, instituyen tal constitución mediante el temor. ¿No es así?

—Así, seguramente.

—Podríamos decir que ésta es la constitución.

—Sí —dijo Adimanto—. Pero ¿cuál es el carácter de
este régimen? ¿Y cuáles son los defectos que decimos c
que tiene?

—En primer lugar, es el mismo límite que se le ha impuesto. Mira qué pasaría si se procediera así con los pilotos de naves, en base a la tasación de su fortuna, y se impidiese timonear al pobre, aun cuando fuera mejor piloto.

—Sería una navegación pésima la que tendría lugar.

—¿Y no sucedería lo mismo con cualquier otro tipo de mando?

—Pienso que sí.

—¿Excepto en el caso del Estado?; ¿o también respecto del Estado?

—Más que en cualquier otro caso, por cuanto es el gobierno más difícil y más importante.

d —Por consiguiente, de tal tamaño es ese defecto en la oligarquía.

—Así parece.

—¿Y este otro? ¿Te parece que es menor?

—¿Cuál?

—El de que necesariamente semejante Estado sea doble, no único: el Estado de los pobres y el de los ricos, que conviven en el mismo lugar y conspiran siempre unos contra otros.

—¡Por Zeus que este defecto no es menor!

—Y tampoco es algo positivo la probable incapacidad de llevar a cabo guerra alguna, a raíz de verse
e compelidos a servirse de la multitud armada, a la cual se teme más que a los enemigos, o, en caso de no servirse de ella, mostrarse en la misma batalla como realmente son, 'oligarcas'; aparte de que, por ser amantes de la riqueza, no estarán dispuestos a contribuir a la guerra con dinero.

—No es positivo.

—Bien; en cuanto a lo que antes censurábamos, el ocuparse de muchas cosas, por ejemplo, que las mis-
552a mas personas al mismo tiempo labren, hagan negocios y guerreen, en semejante régimen político, ¿te parece que es correcto?

—¡Ni por asomo!

—Mira ahora si el siguiente no es el más grande de todos los males, y si este régimen no es el primero en admitirlo en sí mismo.

—¿Cuál?

—El de permitir a uno vender todo lo suyo y a otro adquirirlo, y al que ha vendido vivir en el Estado sin pertenecer a ningún sector del Estado, no siendo negociante ni artesano, caballero ni hoplita, a simple título de pobre e indigente.

—Ciertamente, es el primer régimen al que le su- *b*
cede eso.

—Pero es que en los Estados oligárquicos nada impide algo de esa índole; de otro modo no serían unos excesivamente ricos y otros absolutamente pobres.

—Correcto.

—Ahora observa esto: cuando semejante hombre, siendo rico, derrochaba su dinero, ¿resultaba útil al Estado en algo respecto a lo que hace un momento decíamos? ¿O no sucedía acaso que, pasando por ser uno de los gobernantes, en realidad no era gobernante ni servidor del Estado, sino sólo derrochador de lo que tenía?

—Así es: pasaba por ser eso, pero no era nada más *c*
que un derrochador.

—¡Quieres que digamos, entonces, que, así como el zángano nace en su celdilla, como aflicción del enjambre, así también tal hombre nace en su casa como zángano, aflicción del Estado?

—Absolutamente cierto, Sócrates.

—¿Y no sucede, Adimanto, que a todos los zánganos con alas el dios los ha hecho desprovistos de aguijón, a los zánganos con patas los ha hecho a unos desprovistos de aguijón pero a otros con aguijones formidables? ¿Y que los desprovistos de aguijón concluyen en la vejez como mendigos, en tanto los que cuentan con agui- *d*
jón son cuantos son llamados malhechores?

—Una gran verdad.

—Es entonces manifiesto que, allí donde ves mendigos en un Estado, sin duda en el mismo lugar están es-

condidos ladrones, salteadores, profanadores y artífices de todos los males de esa índole.

—Es manifiesto.

—Pues bien, ¿no ves que en los Estados oligárquicos hay mendigos?

—Casi todos, a excepción de los que gobiernan.

e —¿No pensaremos, entonces, que también hay en tales Estados muchos malhechores que cuentan con aguijón, y a quienes los magistrados se preocupan de contener por la fuerza?

—¡Claro que lo pensaremos!

—¿Y no diremos que es por falta de educación, por mala crianza y por la constitución del régimen político por lo que allí surgen tales hombres?

—Lo diremos.

—De esta índole, pues, será el Estado oligárquico y aquellos males que contiene, aunque probablemente hay más.

—Podemos suponerlo.

553a —Demos entonces por completo el trazado de este régimen llamado 'oligarquía', cuyos gobernantes se constituyen a partir de la tasación de las fortunas. Después de esto examinemos al hombre que le es similar, para ver cómo se origina y cómo es una vez originado.

—De acuerdo.

—¿No es de este modo como sobre todo se produce el tránsito desde el hombre timocrático hacia el oligárquico?

—¿De cuál modo?

—Cuando del hombre timocrático ha nacido un hijo, éste primeramente imita a su padre y sigue sus huellas,
b pero después lo ve tropezar contra el Estado como contra una roca y, tras reducirse a escombros sus bienes y él mismo al frente de un ejército o desempeñando algún otro cargo importante, va a parar a los tribunales perjudicado por sicofantes, o es ejecutado o des-

terrado o se lo priva de derechos cívicos y pierde toda la fortuna.

—Es lógico.

—Y al ver esto, y sufrir y perder los bienes, el hijo, pienso, se atemoriza y pronto arroja de cabeza, del trono que hay en su alma, a la ambición y la fogosidad, c
y, humillado por la pobreza, se vuelve hacia el lucro y, cuidadosamente, ahorrando poco a poco y trabajando, amontona dinero. ¿No piensas que semejante hombre entronizará su parte codiciosa y amante de las riquezas, haciéndola rey dentro de sí mismo, con tiara, collar y cimitarra ceñida?

—Sí, por cierto.

—En cuanto a la parte racional y a la fogosa, pien- d
so, las hará agacharse sobre el suelo a ambos lados de aquel trono, y las esclavizará, no dejando a una reflexionar ni examinar algo que no sea de dónde hará que su riqueza se acreciente, ni a la otra entusiasmarse y venerar otra cosa que el dinero y los ricos, ni ambicionar otra cosa que la posesión de riquezas y lo que lleve hacia ello.

—No hay otro tránsito más rápido y vigoroso desde un joven ambicioso hasta uno amante de las riquezas.

—¿No es este hombre ya uno oligárquico? Pues el e
cambio tiene lugar a partir de un hombre similar al régimen político a partir del cual se constituyó la oligarquía. Examinemos entonces si es similar a ésta.

—Examinémoslo. 554a

—En primer lugar, ¿no es similar a ella por la gran estima que tiene por las riquezas?

—¡Claro que sí!

—Y también por ser ahorrador y laborioso; sólo satisface los apetitos necesarios, sin producir otros gastos, sino manteniendo en esclavitud a los otros apetitos, como superfluos.

—De acuerdo.

—Es un hombre escuálido, que en todo busca hacer ganancia, y atesorador, como los que la multitud elo-
b gia. ¿No es este hombre similar a la constitución de la índole descrita?

—A mí me parece que sí, pues para alguien de esa índole, como para el Estado respectivo, la riqueza es lo de mayor estima.

—En efecto, pienso que semejante hombre no ha parado mientes en la educación.

—Creo que no —dijo Adimanto—; de otro modo no habría puesto a un ciego [17] como conductor del coro y como lo de mayor estima.

—Bien —proseguí—; examina ahora esto: ¿no diremos que la falta de educación ha hecho surgir en él apetitos de la índole del zángano, unos del tipo de los
c mendigos, otros del de los malhechores, a los cuales reprime violentamente la atención de otros intereses?

—Sí, por cierto.

—¿Y sabes adónde debes dirigir la mirada para advertir la maldad de estos hombres?

—¿Adónde?

—Hacia la tutela de huérfanos y cualquier otra cosa similar que caiga en sus manos y les dé plena libertad para obrar injustamente.

—Es verdad.

—¿Y no es evidente con ello que semejante hombre, cuando se halla en reuniones en las que su buena reputación le hace parecer justo, por una razonable
d violencia que se hace a sí mismo reprime otros malos apetitos que hay en él, sin persuadirlos de que no son lo mejor ni dulcificando el razonamiento, sino mediante la coerción y el miedo, temblando por el resto de su fortuna?

—Sin duda alguna.

---

[17] Pluto, dios de la riqueza, es descrito a menudo como ciego.

—Y ¡por Zeus!, querido mío, que descubrirás, cuando sea necesario gastar lo ajeno, que en la mayoría de ellos hay deseos afines a los del zángano.

—Con toda seguridad.

—Por consiguiente, tal hombre no carecerá de disensiones en su interior, por no ser un solo hombre sino dos; pero en la mayoría de los casos prevalecerán los e
mejores deseos sobre los peores.

—Así es.

—Por eso, pienso, parecerá más respetable que muchos otros; pero la verdadera excelencia de un alma concorde y armónica huirá lejos de él.

—Creo que sí.

—Y dada su avaricia, no será rival de cuidado en 555a
el Estado para obtener una victoria personal o para ambicionar otros honores: no estará dispuesto a gastar dinero en vista a alcanzar renombre en tales competencias, temeroso de despertar sus deseos de dispendio y de invitarlos a ser sus aliados en la lucha por el triunfo; combate así, a la manera oligárquica, gastando poco de sí mismo, con lo cual las más de las veces es derrotado pero se hace rico.

—Es cierto.

—¿Puede quedar aún alguna duda de que este hombre avaro y afanoso de riquezas corresponde al Estado regido oligárquicamente, por ser su semejante? b

—De ningún modo.

—Ahora bien, parece que a continuación debemos examinar la democracia, de qué modo se genera y cómo es una vez que se genera, para que, después de conocer el carácter del hombre similar a ella, los coloquemos uno al lado del otro para su juicio.

—Así procederíamos de una manera similar a la de hasta ahora.

—Veamos, entonces, si el tránsito de la oligarquía hacia la democracia no tiene lugar del siguiente modo:

por la codicia insaciable de lo que se ha propuesto como bien, a saber, llegar a ser lo más rico posible.

—¿Cómo?

—Dado que los gobernantes del Estado oligárquico son gobernantes por poseer cuantiosos bienes, no estarán dispuestos a poner freno mediante ley a los jóvenes que se vuelvan licenciosos y prohibirles que gasten su patrimonio y se arruinen, sino que les comprarán sus propiedades y les prestarán a interés para llegar así a ser más ricos y tenidos en más.

—Más que cualquier otra cosa.

—Pero ¿no resulta patente que es imposible que en el Estado los ciudadanos veneren la riqueza y posean
d al mismo tiempo la debida moderación, sino que necesariamente han de descuidar a una o a la otra?

—Resulta bien patente.

—Al ser entonces negligentes, en la oligarquía, y tolerantes con la licenciosidad, fuerzan a ser pobres, a veces, a hombres no desprovistos de nobleza.

—Sin duda.

—Y éstos andan en el país sin hacer nada, provistos de aguijón y bien armados, unos cargados de deudas, otros privados de derechos políticos, otros de las dos cosas; y odian y conspiran contra los que poseen patri-
e monio propio y contra los demás, anhelando una revolución.

—Así es.

—Por su parte, los negociantes caminan agachados, haciendo como que no los ven, hieren con el aguijón de su dinero a cualquiera de los demás que se les ofrece, y recogen, multiplicados, los intereses que ha pro-
556*a* creado el capital, y así hacen que abunde en el Estado tanto el zángano como el mendigo.

—¿Cómo no habían de abundar?

—Y no están dispuestos a apagar el mal que ha sido encendido, ni impidiendo que cada uno se vuelva hacia

lo suyo como le da la gana, ni por medio de otra ley
que terminaría con este tipo de cosas.

—¿Qué otra ley?

—La que viene en segundo lugar, después de aqué-
lla, y que obliga a los ciudadanos a prestar atención
a la excelencia. Pues si se dispusiera que la mayor par- *b*
te de los contratos voluntarios corrieran por cuenta y
riesgo del contratista, en el Estado se enriquecerían de
modo menos desvergonzado y crecerían menos en él ma-
les tales como los que acabamos de describir.

—Mucho menos.

—En la actualidad, en cambio, por todas estas cosas
los gobernantes disponen de tal manera a los goberna-
dos. Y en lo que hace a ellos mismos y a los suyos, de
modo tal que los jóvenes viven lujosamente y perezosos
tanto respecto de los trabajos del cuerpo como de los *c*
del alma, así como blandos para resistir al placer y al
dolor, y ociosos.

—Sin duda.

—Y también de modo tal, que ellos mismos descui-
dan todo excepto el hacer dinero, y no ponen más aten-
ción que los pobres en lo tocante a la excelencia.

—No, en efecto.

—Estando así dispuestos, entonces, cuando se encuen-
tran entre sí los gobernantes y los gobernados durante
una travesía o en algún otro tipo de reunión, en una
peregrinación religiosa o en una expedición militar, sea
como compañeros de nave o camaradas de guerra, o bien
al contemplarse unos a otros en los mismos peligros, *d*
de ningún modo son los pobres quienes serán menos-
preciados por los ricos; al contrario, con frecuencia se-
rá un hombre pobre, enjuto y asoleado, al estar aposta-
do en la batalla al lado de un rico, criado a la sombra
y cargado de carnes superfluas, quien lo vea sin aliento
y lleno de dificultades. ¿No piensas que, si esto sucede,
el pobre considerará que tales hombres enriquecen de-

bido a la cobardía de los pobres, y que, cuando se reúna con éstos en privado, se transmitirán unos a otros:
c «estos hombres son nuestros, pues no son de valía alguna»?

—Sé muy bien que obran así.

—Pues así como un cuerpo enfermizo necesita sólo un pequeño estímulo externo para volcarse hacia la enfermedad, y a veces incluso sin lo externo estalla una revuelta en su interior, así también el Estado que se halle igual que aquél, mientras invocan unos la alianza con un Estado oligárquico, otros con un Estado democrático, al menor pretexto enferma y arde en lucha interna, aunque a veces esta revuelta estalla también sin necesidad de nada exterior.

557a —Seguramente es así.

—Entonces la democracia surge, pienso, cuando los pobres, tras lograr la victoria, matan a unos, destierran a otros, y hacen partícipes a los demás del gobierno y las magistraturas, las cuales la mayor parte de las veces se establecen en este tipo de régimen por sorteo.

—En efecto —dijo Adimanto—, así es como se instituye la democracia, tanto si procede por medio de las armas o porque los otros, por miedo, se batan en retirada.

b —¿Y de qué modo —pregunté yo— se rigen, y cómo es semejante organización política? Porque es evidente que el hombre que sea similar a él se revelará como hombre democrático.

—Es evidente.

—¿No sucede que son primeramente libres los ciudadanos, y que en el Estado abunda la libertad, particularmente la libertad de palabra y la libertad de hacer en el Estado lo que a cada uno le da la gana?

—Es lo que se dice, al menos.

—Y donde hay tal libertad es claro que cada uno impulsará la organización particular de su modo de vida tal como le guste.

—Es claro.

—En ese caso, pienso que los hombres que se des- c
arrollen en este régimen político serán de toda variedad, más que en cualquier otro.

—¿Cómo no habrían de serlo?

—Puede ser que éste sea el más bello de todos los regímenes. Tal como un manto multicolor con todas las flores bordadas, también este régimen con todos los caracteres bordados podría parecer el más bello. Y probablemente, tal como los niños y las mujeres que contemplan objetos policromos, muchos lo juzgarían el más bello.

—Con toda seguridad.

—Además, bienaventurado amigo, este régimen es d
muy apropiado para indagar dentro de él una organización política.

—¿Por qué?

—Porque cuenta con todo género de constituciones, debido a la libertad; y es posible que quien quiera organizar un Estado, como nosotros acabamos de hacer, deba dirigirse a un Estado democrático, y allí, como si hubiese llegado a un bazar de constituciones, escoger el tipo que más le agrade, y, una vez escogido, proceder a su fundación.

—Probablemente no estará en apuros por falta de e
modelos.

—Así, pues: no tener obligación alguna de gobernar en este Estado, ni aun cuando seas capaz de hacerlo, ni de obedecer si no quieres, ni entrar en guerra cuando los demás están en guerra, ni guardar la paz cuando los demás la guardan, si no la deseas; a su vez, aun cuando una ley te prohíba gobernar y ser juez, no por eso dejar de gobernar y ser juez, si se te ocurre, ¿no es 558a
éste un modo de pasar el tiempo divino y delicioso, aunque sea de momento?

—De momento tal vez.

—Bien; ¿no es exquisita la tranquilidad de algunos hombres tras haber sido juzgados? ¿O no has visto aún en un régimen de esa índole a hombres condenados a muerte o al exilio, que no por eso dejan de quedarse y dar vueltas en medio de la gente, y que, como si nadie se preocupara por ellos o siquiera los viese, se pasean como si fueran héroes?

—Sí que he visto, y muchos.

b —¡Esta tolerancia que existe en la democracia, esta despreocupación por nuestras minucias, ese desdén hacia los principios que pronunciamos solemnemente cuando fundamos el Estado, como el de que, salvo que un hombre cuente con una naturaleza excepcional, jamás llegará a ser bueno si desde la tierna infancia no ha jugado con cosas valiosas ni se ha ocupado con todo lo de esa índole; la soberbia con que se pisotean todos esos principios, sin preocuparse por cuáles estudios se encamina un hombre hacia la política, sino rindiendo
c honores a alguien con sólo que diga que es amigo del pueblo!

—¡Es ése un noble régimen!

—Estas y otras afines son las cualidades de la democracia, que parece ser una organización política agradable, anárquica y polícroma, que asigna igualdad similarmente a las cosas iguales y a las desiguales.

—Por cierto que esto que dices es bien conocido.

—Observa ahora al individuo respectivo. ¿No hay que examinar, en primer lugar, tal como hicimos con su régimen político, de qué modo se genera?

—Sí.

—¿No será de este modo? Aquel hombre oligárquico
d y avaro, pienso, tendrá un hijo, que será educado por aquél con sus hábitos.

—Seguramente.

—También éste dominará los deseos de placer que hay en él, en cuanto propenden al gasto y no al lucro, y que son llamados 'innecesarios'

—Es claro.

—¿Quieres que, para que la conversación no resulte oscura, delimitemos primeramente los apetitos necesarios de los que no lo son?

—Quiero.

—¿No es justo denominar 'necesarios' a aquellos que
no podemos reprimir y que, al ser satisfechos, nos be- e
nefician? Pues estas dos clases de apetitos son incitados necesariamente por nuestra naturaleza. ¿No es verdad?

—Sí, por cierto.

—Con justicia, entonces, diremos respecto de ellos 559a
la palabra 'necesario'

—Con justicia.

—Y respecto de aquellos de los cuales uno podría desembarazarse si se ha adiestrado desde la juventud, y que en nada benefician al individuo cuando están presentes en él, si decimos que todos éstos son innecesarios, ¿no hablaremos correctamente?

—Correctamente, en efecto.

—¿Seleccionamos un ejemplo de cada una de estas dos clases, para que contemos con una pauta de ellas?

—Se hace necesario.

—¿No es el deseo de comer, ya sea un alimento simple o un condimento, en cuanto conviene a la salud
y el bienestar, un deseo necesario? b

—Pienso que sí.

—El deseo del alimento es, pues, de algún modo necesario, por dos motivos: porque es beneficioso y porque, si no es satisfecho, puede poner fin a la vida.

—Sí.

—El del condimento también, en cuanto ofrezca algún beneficio para el estado general del cuerpo.

—Completamente de acuerdo.

—Y al que va más allá de éstos, el deseo de comidas distintas a las aludidas, del cual la mayoría puede de-

sembarazarse si lo reprime y educa desde joven, que es perjudicial al cuerpo y perjudicial al alma, tanto res-
c pecto de la sabiduría como de la moderación, ¿no lo llamaremos correctamente 'innecesario'?

—Más correctamente imposible.

—¿No diremos que éstos son deseos despilfarradores, mientras los primeros son productivos en razón de ser útiles para la actividad?

—Sin duda.

—¿Y no diremos lo mismo de los apetitos sexuales y de los demás?

—Lo mismo.

—¿Y no decíamos hace un momento que aquel al que llamamos 'zángano' está colmado de tales placeres
d y apetitos y es gobernado por los deseos innecesarios, mientras el hombre avaro y oligárquico por los necesarios?

—¿Qué otra cosa cabe?

—Regresemos, pues, a nuestro hombre, y digamos cómo, de oligárquico, pasa a ser democrático. Me parece que la mayor parte de las veces sucede de este modo.

—¿De cuál modo?

—Cuando un joven que se ha criado, como hace un momento decíamos, sin cultura y con avaricia, gusta la miel de los zánganos y convive con estas feroces y terribles bestias, capaces de proveer toda variedad de placeres, de múltiples colores y especies, entonces puedes pen-
e sar que dentro de él se opera el tránsito desde la oligarquía hacia la democracia.

—Necesariamente.

—En ese caso, así como el Estado se transforma al ser auxiliado uno de los partidos por un aliado externo que es similar a él, asi también el joven se transforma al ser auxiliada desde afuera una de las especies de apetitos que hay en él por algo similar y congénere a ella.

—En todo de acuerdo.

—Y si corre a su vez algún aliado para rescatar a su parte oligárquica, pienso, sea su padre o los demás parientes que acuden a amonestarlo y reprocharle, se produce entonces en él una revuelta y una contrarre- 560a
vuelta y un combate consigo mismo.

—Sin duda.

—Y pienso que alguna vez la parte democrática puede ceder a la oligárquica, y algunos deseos son extirpados, otros desterrados, en razón de haberse suscitado un cierto pudor en el alma del joven, y ésta recupera su ordenamiento.

—Algunas veces sucede.

—Y a su vez, creo, una vez expulsados aquellos deseos, a raíz de la impericia de la educación paterna, b
crecen en exceso otros de índole similar, y se multiplican y fortalecen.

—Así suele ocurrir.

—Y lo arrastran hacia las mismas compañías, y, en secreta cópula, engendran una multitud.

—Sin duda.

—Además opino que terminan por apoderarse de la acrópolis del alma del joven, al percibir que está vacía de conocimientos y preocupaciones rectas y de discursos verdaderos, que son los mejores centinelas y guardianes que puede haber en el espíritu de los hombres amados por los dioses.

—Con mucho.

—Y, en vez de ellos, corren al asalto discursos y opiniones falsas y petulantes, que ocupan su lugar.

—Ciertamente.

—Y entonces retorna a aquellos Lotófagos[18] y habita abiertamente con ellos; y si de su parentela acude

---

[18] O sea «que le hacen olvidar su hogar, como a los marineros de Ulises», cf. *Od.* IX 83-84. Con este nuevo apodo, Platón se refiere aquí a los que antes ha llamado 'zánganos'

alguien en auxilio de la parte avara de su alma, aquellos discursos petulantes cierran las puertas de la fortaleza real ante él, y no permiten el acceso al aliado, ni admiten las palabras que, como embajadores, le dirigen
d privadamente personas mayores. Dichos discursos son los que prevalecen en el combate; denominan 'idiotez' al pudor y lo arrojan afuera, convirtiéndolo en fugitivo deshonorable; al control de sí mismo lo llaman 'falta de virilidad', lo injurian y lo destierran, y lo convencen de que la moderación y la mesura en los gastos son 'rusticidad' y 'servilismo', y, en alianza con muchos apetitos nocivos, las echan por la borda.

—Efectivamente.

—Vacían y purifican de estas cosas el alma del jo-
e ven poseído por ellos, a la que inician así en los grandes misterios, después de lo cual reintroducen la desmesura, la anarquía, la prodigalidad y la impudicia, resplandecientes, coronadas y acompañadas por un gran coro; las elogian, y llaman eufemísticamente 'cultura' a la desmesura, 'liberalidad' a la anarquía, 'grandeza
561a de espíritu' a la prodigalidad y 'virilidad' a la impudicia. ¿No es de este modo como en el joven se produce el tránsito desde que fuera educado en la satisfacción de los apetitos necesarios hasta que libera y relaja los deseos innecesarios y los placeres perjudiciales?

—Está muy claro que así es.

—Después de ello, pienso, semejante hombre vive sin gastar más dinero, esfuerzos y tiempo en los placeres necesarios que en los innecesarios. En caso de tener la fortuna de que su frenesí no sea excesivo y de que con
b el correr de los años pase el tumulto, vuelve a acoger una parte de los exiliados, no se entrega del todo a los intrusos y pone los placeres en pie de igualdad; vive así transfiriendo sin cesar el mando de sí mismo al que caiga a su lado, como si fuera cuestión de azar, hasta

que se sacia, y luego se vuelve hacia otro, sin desdeñar a ninguno, sino alimentando a todos por igual.

—Completamente de acuerdo.

—En cuanto al discurso verdadero, no lo acoge ni le permite el acceso a su ciudadela. Si alguien le dice que hay placeres provenientes de deseos nobles y buenos c y otros de deseos perversos y que debe cultivar y honrar unos pero reprimir y someter a los otros, en todos estos casos sacude la cabeza y declara que todos son semejantes y que hay que honrarlos por igual.

—Con toda seguridad que el que se halla en tal disposición procede así.

—Y de este modo vive, día tras día, satisfaciendo cada apetito que le sobreviene, algunas veces embriagándose y abandonándose al encanto de la flauta, otras bebiendo agua y adelgazando, tanto practicando gimna- d sia como holgazaneando y descuidando todas las cosas, o bien como si se dedicara a la filosofía. Con frecuencia actúa en política, lanzándose a decir y hacer lo que le salga. Alguna vez admira a los guerreros y se inclina hacia ese lado, o bien a negociantes, y se inclina hacia allí: no hay orden ni obligación alguna en su vida, sino que, teniendo este modo de vida por libre y dichoso, lo lleva a fondo.

—Has descrito perfectamente el modo de vida del va- e rón partiendo de la igualdad.

—Al menos, pienso, el de un hombre diversificado y pleno de múltiples caracteres y que, como aquel Estado, es bello y colorido. Muchos hombres y muchas mujeres envidian este modo de vida, que cuenta en su seno con numerosos modelos de constituciones y caracteres.

—Así es, efectivamente.

—Asignemos este hombre a la democracia, dado que 562a es correcto denominarlo 'democrático'

—Asignémoslo.

—Lo que resta decribir ahora es el más bello régimen político y el más bello hombre: la tiranía y el tirano.

—Ni más ni menos.

—Vamos a ver ahora, querido amigo, con qué carácter surge la tiranía; pues es bastante claro que surge por un tránsito a partir de la democracia.

—Suficientemente claro.

—¿Y no surge del mismo modo la tiranía de la
b democracia que la democracia de la oligarquía?

—¿De cuál modo?

—El bien que se proponía la oligarquía, y por el cual ésta fue instituida, ¿no era acaso la riqueza en exceso?

—Sí.

—Y el deseo insaciable de riqueza, y el descuido de todo lo demás por lucrar, es lo que la ha perdido.

—Verdad.

—¿Y no es a su vez el deseo insaciable de aquello que la democracia define como su bien lo que hace sucumbir a ésta?

—¿Y qué es lo que dices que define como su bien?

—La libertad; pues en un Estado democrático oirás, seguramente, que es tenida por lo más bello, y que, para quien sea libre por naturaleza, es el único Estado digno de vivir en él.

—En efecto, es una frase que se dice mucho.

—Por lo tanto, como iba a decir ahora, el deseo insaciable de la libertad y el descuido por las otras cosas es lo que altera este régimen político y lo predispone para necesitar de la tiranía.

—¿De qué modo?

—Cuando un Estado democrático sediento de liber-
d tad llega a tener como jefes malos escanciadores, y se embriaga más de la cuenta con ese vino puro, entonces, pienso, castiga a los gobernantes que no son muy flexibles ni proporcionan libertad en abundancia, y los acusa de criminales y oligárquicos.

—Así procede, en efecto.

—Y a los que son sumisos con los gobernantes los
injuria, como a esclavos voluntarios y gente sin valor;
a los gobernantes que son similares a gobernados, y a
los gobernados que son similares a gobernantes es a
quienes se alaba y rinde honores en público y en priva-
do. ¿No es forzoso que en semejante Estado la libertad e
avance en todas direcciones?

—No podría ser de otro modo.

—Si esto es así, amigo mío, la anarquía se desliza
incluso dentro de las casas particulares, y concluye in-
troduciéndose hasta en los animales.

—¿Qué es lo que quieres decir con esto?

—Por ejemplo, que el padre se acostumbra a que el
niño sea su semejante, y a temer a los hijos, y el hijo
a ser semejante al padre y a no respetar ni temer a sus
progenitores, a fin de ser efectivamente libre; el meteco
es igualado al ciudadano, el ciudadano al meteco[19], 563a
y del mismo modo el extranjero.

—Así sucede, en efecto.

—Sucede eso y otras menudencias como las siguien-
tes: en semejante Estado el maestro teme y adula a los
alumnos y los alumnos hacen caso omiso de los maes-
tros, así como de su preceptores; y en general los jóve-
nes hacen lo mismo que los adultos y rivalizan con ellos
en palabras y acciones; y los mayores, para complacer-
los, rebosan de jocosidad y afán de hacer bromas, imi- b
tando a los jóvenes, para no parecer antipáticos y
mandones.

—En todo de acuerdo.

—Y el momento culminante de esta libertad de las
mayorías se produce en tal Estado cuando los hombres
y mujeres que han sido comprados no son menos libres

---

[19] El «meteco» era el extranjero con residencia permanente en Atenas.

que quienes los han adquirido. Y por poco nos olvidamos de decir cuánta libertad e igualdad ante la ley existe allí en la relación de hombres con mujeres y de mujeres con hombres.

c —¿Acaso, con Esquilo, no «diremos lo que ahora nos viene a la boca»?

—Por cierto, es lo que yo digo. Y que los animales sujetos al hombre son allí más libres que en cualquier otra parte, no lo creería alguien que no hubiera tenido la experiencia; pues, tal como dice el proverbio, realmente «las perras llegan a ser como sus amas»; y así también los caballos y los asnos se acostumbran a andar con toda libertad y solemnidad, atropellando a quien les salga al paso, si no se hace a un lado; y del mismo
d modo todo lo demás se halla pletórico de libertad.

—Lo que describes es mi propio sueño; pues con frecuencia me sucede eso cuando marcho al campo.

—¿Y no te percatas que, como resultado de la acumulación de todas estas cosas, el alma de los ciudadanos se torna tan delicada que, si alguien le proporciona siquiera una pizca de esclavitud, se irrita y no lo soporta? Pues bien sabes que de algún modo terminan por no prestar atención ni siquiera a las leyes orales o es-
e critas, para que de ningún modo tengan amo alguno.

—Por cierto que lo sé bien.

—Pues éste es, según me parece, el bello y vigoroso principio de donde nace la tiranía.

—Vigoroso, ciertamente, pero ¿qué le sigue después?

—La misma enfermedad que, al declararse en la oligarquía, entraña la perdición de ésta, en mayor grado y con mayor fuerza, debido a la libertad, esclavizada a la democracia. Y en verdad el exceso en el obrar suele revertir en un cambio en sentido opuesto, tanto en las
564a estaciones como en las plantas y en los cuerpos y, no en último término, en las organizaciones políticas.

—Probablemente.

—Por lo tanto, la libertad en exceso parece que no deriva en otra cosa que en la esclavitud en exceso para el individuo y para el Estado.

—Eso también es razonable.

—Es razonable, entonces, que la tiranía no se establezca a partir de otro régimen político que la democracia, y que sea a partir de la libertad extrema que surja la mayor y más salvaje esclavitud.

—Es lógico.

—Pero no es eso lo que preguntas, creo, sino cuál
es esa enfermedad que, siendo la misma en la oligar- b
quía que en la democracia, esclaviza a ésta.

—Dices la verdad.

—Pues me refería a aquella raza de hombres haraganes y despilfarradores, los más viriles de los cuales conducen y los menos viriles los siguen, y que comparábamos con zánganos, de los que cuentan con aguijón en el primer caso y de los que no lo tienen, en el segundo.

—Y lo hacíamos correctamente.

—Y en cualquier régimen en que nazcan producen
una perturbación análoga a la de la flema y la bilis en
el cuerpo; contra esto último el buen médico y legisla- c
dor del Estado deben precaverse con mucho tiempo, no
menos que el apicultor hábil, tratando al máximo que
no aparezcan, pero, si llegan a aparecer, eliminándolos
juntos con los panales mismos.

—Sí, por Zeus, absolutamente de acuerdo.

—Hagamos ahora lo siguiente, para ver con mayor claridad lo que queremos.

—¿De qué modo?

—Dividamos en teoría el Estado democrático en tres
partes, tal como ellas se dan. Una es tal vez aquel géne- d
ro que surge en él por causa de la licencia, no menos
que en el Estado oligárquico.

—Así es.

—Pero con mucha mayor ferocidad aquí que allí.

—¿Cómo es eso?

—Allí, en razón de no recibir honores y estar alejado de los cargos, no se ejercitaba y no llegaba a ser vigoroso; en la democracia, en cambio, marcha a la cabeza del Estado, con pocas excepciones, y es su sector más feroz el que habla y actúa, mientras el resto zumba
e sentado cerca de la tribuna, y no tolera que se diga otra cosa, de modo que, en un régimen de tal índole, todo es administrado por este tipo de gente, salvo contados casos.

—Así es.

—Y hay otro grupo similar que en todo momento se separa de la muchedumbre.

—¿Cuál?

—Al tener todos afán de lucro, los más ordenados por naturaleza llegan a ser con mucho los más ricos.

—Es probable.

—Pienso que de allí sacan los zánganos la mayor cantidad de miel y del modo más fácil.

—¿Cómo habrían de sacarla de los que tienen poco o nada?

—Y los ricos de esta especie son los llamados 'pasto de los zánganos', creo.

—Por cierto que sí.

565a —El tercer género será el del pueblo, o sea, cuantos trabajan para sí mismos y no ocupan cargos públicos, poseyendo pocos bienes; es el género más numeroso y con mayor autoridad que hay en la democracia cuando se congrega.

—En efecto —dijo Adimanto—, pero con frecuencia no está dispuesto a hacerlo, a menos que participe en algo de la miel.

—Y participa siempre en la medida que les es posible a los que están a su cabeza, cuando a los que tienen fortuna se la quitan y la distribuyen al pueblo, conservando ellos la mayor parte.

—Así es como participa, efectivamente. b

—Entonces aquellos a quienes se quita la fortuna se ven forzados a defenderse, pienso, hablando al pueblo y haciendo cuanto pueden.

—¿Cómo no habrán de hacerlo?

—Y, aunque no deseen introducir novedad alguna, reciben de los otros la acusación de que conspiran contra el pueblo y son oligárquicos.

—Sin duda.

—Y después de ver al pueblo tratando de hacerles mal, no voluntariamente sino por ignorancia y por haber sido engañado por los difamadores, entonces, quié- c
ranlo o no, terminan por convertirse en oligárquicos de veras, no voluntariamente, sino que aquel zángano produce este mal picándolos.

—Exactamente.

—Y entonces se producen denuncias, juicios y acciones legales de unos contra otros.

—Así es.

—Ahora bien, ¿no acostumbra siempre el pueblo a poner a su cabeza preferentemente a un individo, y a alimentarlo y hacerle crecer en grandeza?

—Acostumbra a eso, en efecto.

—Por lo tanto, es evidente que, dondequiera apare- d
ce un tirano, es de la raíz del liderazgo de donde brota, y no de otra parte.

—Muy evidente.

—¿Y cuál es el comienzo de este tránsito de un líder hacia un tirano? ¿No es patente que cuando el líder comienza a hacer lo que se narra en el mito respecto del templo de Zeus Liceo en Arcadia?

—¿Y qué es lo que se narra?

—Que cuando alguien gusta de entrañas humanas descuartizadas entre otras de otras víctimas, necesariamente se ha de convertir en lobo. ¿O no has escuchado e
el relato?

—Sí, por cierto.

—Así también cuando el que está a la cabeza del pueblo recibe una masa obediente y no se abstiene de sangre tribal, sino que, con injustas acusaciones —tal como suele pasar— lleva a la gente a los tribunales y la asesina, poniendo fin a vidas humanas y gustando con lengua y boca sacrílegas sangre familiar, y así mata y
566a destierra, y sugiere abolición de deudas y partición de tierras, ¿no es después de esto forzosamente fatal que semejante individuo perezca a manos de sus adversarios o que se haga tirano y de hombre se convierta en lobo?

—Es de toda necesidad.

—Así llega a ser el que hace estallar la revuelta contra los que tienen fortuna.

—Así, efectivamente.

—Y cuando tras haber sido desterrado regresa a pesar de sus enemigos, ¿su retorno no será el de un tirano consumado?

—Es evidente.

b —Y si no pueden hacerlo desterrar ni matarlo tras desprestigiarlo en el Estado, conspiran para asesinarlo violentamente a escondidas.

—Es lo que suele suceder.

—De ahí que todos los que han llegado a este punto recurren a aquella demanda del tirano de la que tanto se ha hablado, por la que se pide al pueblo una custodia personal para preservarles al defensor del pueblo [20].

—¡Claro que pasa eso!

—Y se la dan, pienso, por temer por él y estar confiado en lo que respecta a sí mismo.

—Así es.

---

[20] Clara alusión a Pisístrato. Cf. Heródoto, I 59, y Aristóteles, *Constitución de los atenienses* XIV 1.

—Y cuando ve esto el varón que posee riquezas y que, conforme a sus riquezas, recibe la acusación del 'enemigo del pueblo', entonces, amigo mío, de acuerdo con el oráculo que se le hizo a Creso,

huye junto al Hermo rico en guijarros,
no se queda ni tiene vergüenza de ser cobarde[21].

—Si fuera de otro modo, no podría avergonzarse una segunda vez.

—Pienso que al que es capturado le dan muerte.

—Es forzoso.

—En cuanto a aquel caudillo, es evidente que no yace «majestuosamente con su gran cuerpo»[22], sino que, d
tras destronar a muchos otros, se establece en el carro del Estado, perfeccionando la transformación de líder en tirano.

—¿Cómo no ha de ser así?

—Describamos ahora la felicidad de ese hombre y la del Estado en que se ha generado un mortal semejante.

—De acuerdo, describámoslo.

—¿No pasa que durante los primeros días y el primer momento sonríe y saluda a todo aquel que encuentra, dice no ser tirano, promete muchas cosas en priva- e
do y público, libera de deudas y reparte tierras entre el pueblo y los de su séquito, y trata de pasar por tener modales amables y suaves con todos?

—Necesariamente.

—Pero cuando se reconcilia con algunos de sus enemigos de fuera, mientras que a otros los extermina, y que por ese lado tiene tranquilidad, pienso que promueve ante todo algunas guerras, para que el pueblo tenga necesidad de un conductor.

---

[21] Oráculo citado por HERÓD., I 55.

[22] Cebrión, muerto por Héctor, en *Il.* XVI 776.

—Es probable.

567a —Y también para que el pago de los impuestos de guerra haga pobres a los ciudadanos y los obligue a dedicarse a los cuidados de cada día, de modo que conspiren menos contra él.

—Es evidente.

—Y se me ocurre que, si sospecha que algunos tienen pensamientos liberales de modo tal que no confían en su mando, con cualquier pretexto los hará perecer poniéndolos en manos del enemigo; en vista a todas estas cosas, el tirano estará siempre forzado a suscitar la guerra.

—Estará forzado.

—Haciendo tales cosas, ¿no queda expuesto a ser
b odiado por los ciudadanos?

—¡Claro que sí!

—Entonces algunos de los que han colaborado para establecerlo y que tienen poder hablan francamente con él o entre sí, censurando lo que sucede, al menos los que se da el caso de que son los más viriles.

—Es probable.

—Por consiguiente, el tirano debe eliminar a todos éstos, si es que va a gobernar, hasta que no quede nadie de valor entre sus amigos y enemigos.

—Evidente.

—Ha de mirar entonces con agudeza quién es valien-
c te, quién de grandeza de espíritu, quién sabio, quién rico; y el grado de su felicidad es tal que, quiéralo o no, le será necesario combatir y conspirar contra todos, hasta purificar el Estado.

—¡Bella purificación!

—Sí, la opuesta a la que practican los médicos con los cuerpos, ya que éstos suprimen lo peor y conservan lo mejor, mientras aquél a la inversa.

—Pues parece que necesitan hacerlo, si han de gobernar.

—¡Es en tal caso una bienaventurada necesidad la d
que lo obliga, que le prescribe vivir en compañía de muchos hombres de baja estofa, y ser odiado por ellos, o no vivir!

—De tal índole es su necesidad.

—¿No sucederá entonces que, cuanto más sea odiado por los ciudadanos al hacer estas cosas, necesitará de una custodia tanto mayor y más digna de confianza?

—¡Claro que sí!

—¿Y quiénes serán esos hombres confiables? ¿Y adónde los mandará buscar?

—Por sí solos vendrán muchos volando, si se les da su paga.

—¡Por el perro! —exclamé—. Parece que te estás
refiriendo nuevamente a cierto tipo de zánganos, pero e
éstos extranjeros y procedentes de todas partes.

—Y lo que te parece es verdad —respondió Adimanto.

—¿Y a los del país no los querría?

—¿Y cómo?

—Despojando de los esclavos a los ciudadanos, liberándolos e integrándolos a su custodia.

—Con seguridad, puesto que ellos serían los más felices.

—¡Hablas de algo dichoso para el tirano, si recurre
a tales amigos y hombres de confianza tras hacer pere- 568a
cer a los anteriores!

—Pues en efecto, a ellos recurre.

—Y estos amigos son los que lo admiran y conviven con él como nuevos ciudadanos, mientras los que son honestos lo odian y le huyen.

—¿Cómo no habían de hacerlo?

—No en vano la tragedia en general parece ser algo sabio, destacándose Eurípides en ella.

—¿Por qué?

—Porque por contar con una mente perspicaz pro-
nunció aquello de que «los tiranos son sabios por la com- b

pañía de los sabios»[23]. Pues es manifiesto que los sabios que acompañan al tirano son de la índole que hemos descrito.

—Sí, elogia a la tiranía diciendo que hace «igual a los dioses»[24], y muchas otras cosas, no sólo él, sino también los demás poetas.

—Por lo mismo que los poetas trágicos son sabios, han de perdonarnos a nosotros y a cuantos gobiernen en consonancia con nosotros, porque no los admitamos en nuestro Estado, por cantar elogios a la tiranía.

c —Pienso que al menos los más sutiles de ellos nos perdonarán.

—De todos modos, creo que van de gira por los otros Estados, congregando a las masas y contratando actores de voces bellas, potentes y persuasivas, que empujan a las organizaciones políticas hacia la tiranía y la democracia.

—Por cierto.

—Además de esto reciben buena paga y honores, sobre todo, como es natural, por parte de los tiranos y, en segundo lugar, de la democracia; pero cuanto más
d arriba marchan hacia la cima de las constituciones, tanto más cede su honra, como si no pudieran andar por la falta de aliento.

—Completamente de acuerdo.

—Pero esto era una digresión. Regresemos a aquel bello, numeroso, multicolor y cambiante ejército del tirano, para ver de qué se alimenta.

—Es evidente —respondió Adimanto— que, si hay en el Estado tesoros sacros, los gastará en la medida que duren, así como los bienes de aquellos a los que ha ani-

---

[23] Adam afirma que este verso pertenece a Sófocles, en tanto que otros, como Wilamowitz, lo adjudican a Eurípides.

[24] Eurípides, *Troyanas* 1169.

quilado, necesitando menos, consiguientemente, cargar con impuestos al pueblo.

—Pero ¿y cuando falten estos recursos? —pregunté. e

—Es claro que se nutrirá del patrimonio paterno, y no sólo él sino también sus comensales, amigos y queridas.

—Comprendo: el pueblo que ha engendrado al tirano lo alimenta a él y a su séquito.

—Le será muy necesario.

—¿Y qué dirás en caso de que el pueblo se irrite y diga que no es justo que un hijo en la flor de la edad sea alimentado por su padre sino al contrario, el padre
por su hijo, y que su padre no lo engendró y estableció 569a
para que, una vez que llegara a grande, debiera éste, como esclavo de sus propios esclavos, alimentarlo a él y a sus esclavos, con todo el resto de su comparsa; sino para que el pueblo fuera liberado, con él a su cabeza, de los ricos y de los denominados 'hombres de bien'? ¿Qué dirás si entonces le ordena marcharse del Estado con su séquito, tal como el padre echa de la casa al hijo con sus comensales inoportunos?

—Entonces ¡por Zeus! el pueblo se dará cuenta de qué criatura ha engendrado, acariciado y hecho crecer,
y a la que trata de expulsar cuando él es más débil y b
ella más fuerte.

—¿Qué quieres decir? ¿Se atreverá el tirano a hacer violencia a su padre, y, si no lo persuade, a golpearlo?

—Sí, tras haberle quitado las armas.

—Quieres decir, pues, que el tirano es parricida y un temible cuidador de la vejez; y, según parece, esto es lo que actualmente se admite que es la tiranía; y el
pueblo, al huir del humo —como se dice— de la sumi- c
sión a hombres libres, va a parar al fuego del despotismo de los esclavos; y en lugar de aquella libertad abundante e intempestiva se viste con la esclavitud más dura y más amarga, la de los esclavos.

—Ciertamente, es lo que ocurre.

—Bien, entonces ¿no hablaremos armoniosamente si decimos que hemos descrito de modo suficiente el tránsito de la democracia a la tiranía, y cómo es ésta, una vez generada?

—Más que suficientemente.

IX

—Resta por examinar al hombre tiránico mismo, có- 571a
mo se transforma a partir del democrático, y, una vez nacido, cómo es y de qué modo vive, desdichado o dichoso.

—En efecto, aún resta este hombre.

—¿Sabes qué es lo que todavía me falta?

—¿Qué?

—Me parece que no hemos descrito suficientemente lo que concierne a los deseos, cuáles y cuántos son. Y mientras tengamos esa carencia, la búsqueda que em- b
prendemos será menos clara.

—¿Y no estamos ya a tiempo de hacerlo?

—Por cierto que sí; y examina lo que quiero observar en ellos, que es lo siguiente: de los placeres y deseos innecesarios, creo que algunos son contrarios a toda norma; probablemente se producen en todos nosotros, pero reprimidos por las leyes y por los deseos mejores, junto a la razón, en algunos hombres son extirpados por completo, o reducidos a pocos y débiles, en otros c
hombres son más fuertes y más numerosos.

—¿A qué deseos te refieres?

—A los que se despiertan durante el sueño, cuando duerme la parte racional, dulce y dominante del alma, y la parte bestial y salvaje, llena de alimentos y de vino, rechaza el sueño, salta y trata de abrirse paso y satisfa-

cer sus instintos[1]. Sabes que en este caso el alma se atreve a todo, como si estuviera liberada y desembarazada de toda vergüenza y prudencia, y no titubea en intentar en su imaginación acostarse con su madre,
d así como con cualquier otro de los hombres, dioses o fieras, o cometer el crimen que sea, o en no abstenerse de ningún alimento; en una palabra, no carece en absoluto de locura ni de desvergüenza.

—Dices una gran verdad.

—Pienso, por otra parte, que, cuando uno cuenta con salud y moderación y se echa a dormir tras despertar la parte racional de su alma y banquetearla con bellos discursos y consideraciones, cuando ha llegado a meditar
e sobre sí mismo sin permitir que los apetitos se hallen en necesidad o en hartazgo, para que se adormezcan
572a y no perturben a la parte mejor con su regocijo o su desazón, sino que permitan a ésta examinar por sí sola y pura, y esforzarse en percibir, lo que no sabe en las cosas que han sucedido, en las que suceden y en las que están por suceder; cuando del mismo modo sosiega a la parte impetuosa y se duerme sin tener el ánimo excitado por un arrebato de cólera contra nadie, sino que, tras tranquilizar a estas dos partes del alma, la tercera, en la cual se encuentra la sabiduría, se pone en movimiento, y así puede darse el reposo: sabes que es en este estado cuando mejor puede alcanzarse la ver-
b dad y menos se presentan las visiones prohibidas de los sueños.

—Estoy absolutamente de acuerdo en que es así.

—Con esto ya nos hemos dejado llevar demasiado lejos; pero lo que queremos dar por conocido es que en todo individuo hay una especie terrible, salvaje y sa-

[1] En la traducción de esta palabra seguimos una sugerencia de Shorey.

crílega de apetitos, inclusive en algunos de nosotros que pasan por mesurados: esto se torna manifiesto en los sueños. Mira si te parece que lo que digo tiene peso y si estás de acuerdo.

—Pues estoy de acuerdo.

—Ahora bien, recuerda cómo dijimos[2] que era el hombre democrático: que había crecido a través de la *c* educación que le diera un padre tacaño, que sólo concedía estima a los deseos de riquezas, mas desdeñaba los deseos innecesarios, que tienen en vista el entretenimiento y la ostentación. ¿No es así?

—Sí.

—Pero que, al estar en compañía de varones más refinados y colmados de apetitos como los que acabamos de describir, se arroja a todo tipo de desmesura y a esa índole de deseos, por aversión a la austeridad de su padre; pero, por poseer una naturaleza mejor que la de sus corruptores, empujado en ambas direcciones, que- *d* da en el medio de esas dos formas de vida, y, disfrutando de cada una de ellas mesuradamente en su criterio, vive de un modo que no es contrario a la libertad ni a toda norma, con lo cual ha cumplido el tránsito desde hombre oligárquico a hombre democrático.

—Tal era y es, en efecto, nuestra opinión sobre él.

—Suponte entonces que a su vez este hombre, cuando ya ha crecido en edad, tiene un hijo al que ha educado en tales hábitos.

—Lo supongo.

—Supón también que le sucede lo mismo que a su padre, y es llevado hacia una anomia total que quie- *e* nes lo llevan denominan 'libertad total', y que su padre y demás parientes acuden en auxilio de estos deseos ubicados en el medio, en tanto otros apoyan a los deseos opuestos; cuando estos terribles magos y forjadores de

[2] En VIII 559d-562a.

tiranos no esperan posesionarse del joven de otro modo, maquinan para engendrar en él un amor que se oponga a la cabeza de los deseos ociosos y dispensadores de sus bienes, como un gran zángano alado; ¿o crees que es otra cosa el amor de tales individuos?
573a

—No, sólo eso.

—Por consiguiente, cuando zumban alrededor de ese amor los otros deseos, colmados de incienso, perfumes, guirnaldas, vinos y placeres liberados en tales compañías, y hacen crecer y nutrir al zángano hasta el paroxismo, implantando en él el aguijón de la pasión insa-
b tisfecha[3], entonces este caudillo del alma, custodiado ahora por la locura, enfurece y, si coge algunas opiniones o deseos de los considerados positivos, los aniquila y arroja fuera de él, hasta quedar purificado de moderación y pleno de esa locura que ha sido auxiliada desde el exterior.

—Describes perfectamente la génesis del varón tiránico.

—¿Y no será por este motivo por lo que desde hace mucho se dice que Eros es tirano?[4].

—Es probable.

—Y bien, mi amigo, ¿no cuenta el hombre embria-
c gado con un espíritu tiránico?

—Sí que cuenta con él.

—Y aquel que ha enloquecido y está alienado, no sólo a los hombres, sino también a los dioses intenta gobernar y supone que es capaz de ello.

—Ciertamente.

—Entonces, divino amigo, un hombre llega a ser perfectamente tiránico cuando, por naturaleza o por hábi-

---

[3] Como se ha dicho en VIII 552c, el zángano alado no tiene aguijón. Seguimos a Shorey en la interpretación de que se trata de un «anhelo insatisfecho».

[4] Cf. Eurípides, *Hipólito* 532.

tos o por ambas cosas a la vez, se torna borracho, erótico o lunático.

—Totalmente de acuerdo.

—Así, pues, se genera este hombre. Pero ¿cómo es su vida?

—Como se dice en las bromas: esto 'tú también lo dirás'[5]. *d*

—Lo digo, pues. Después de eso, pienso, se suceden las celebraciones, los holgorios, los festines, las queridas y todas las cosas de esta índole en los hombres en cuyo interior vive Eros tirano, y cuya alma íntegra gobierna.

—Necesariamente.

—¿Y no brotan cada día y cada noche multitud de terribles deseos que exigen cantidades de cosas?

—Multitud, sin duda.

—En ese caso, si hay algunos ingresos, se gastan rápidamente.

—¡Claro que sí!

—Y como consecuencia de ello, préstamos y rebanamientos[6] de la fortuna. *e*

—Sin duda.

—Y cuando todos los recursos le faltan, ¿no es forzoso que los deseos continuos y violentos que ha empollado dentro de sí griten, al ser urgido, como por aguijones, por los deseos y especialmente por el amor mismo, que conduce a todos los demás deseos como a sus custodios, y se enfurezca y examine quién tiene algo de lo que pueda despojarlo, sea mediante el engaño o mediante la fuerza? 574*a*

—Sí, por cierto.

---

[5] Explica el escoliasta (GREENE, 267) que éste es un 'dicho': «cuando a alguien se le pregunta por algo que el que interroga conoce y en cambio el interrogado desconoce, éste responde: 'tú también lo dirás'».

[6] ADAM: «para hacer frente a los reclamos de los prestamistas».

—En ese caso será necesario que consiga dinero de donde sea, o bien será oprimido por las mayores angustias y tormentos.

—Será necesario.

—Y tal como los nuevos placeres que le sobrevienen prevalecen sobre los antiguos y los despojan de lo suyo, así también él, aun siendo más joven, pretenderá prevalecer sobre su padre y su madre y despojarlos y, una vez dilapidada su parte, se apropiará de los bienes paternos.

—Sin la menor duda.

b —Y si ellos no se lo permitieran ¿no intentará ante todo robar y engañar a sus progenitores?

—En todo de acuerdo.

—Y en caso de que no pudiera, ¿no se apoderaría de sus bienes mediante la fuerza?

—Pienso que sí.

—Y si el anciano y la anciana resisten y luchan, admirable amigo, ¿se guardará y dejará de hacer alguno de los actos propios del tirano?

—Por mi parte, no tengo mucha confianza en lo que se refiere a los padres de semejante individuo.

—Pero Adimanto, ¡por Zeus! ¿te parece que por una amiga reciente, querida innecesariamente, va a golpear
c a su amiga de siempre, su madre necesaria, y lo mismo con su anciano padre sin vigor y necesario, el más antiguo de los amigos, por un amigo que acaba de hacer, en la flor de la edad e innecesario, y que convertirá a sus padres en esclavos de aquéllos, si los llevara a vivir a la misma casa?

—Sí, por Zeus.

—Terriblemente dichoso parece entonces ser el que ha procreado un hijo tiránico.

—De acuerdo.

d —Y cuando a un hombre de esa índole le faltan su padre y su madre, y el enjambre de deseos que se ha

aglomerado dentro de él es muy grande, ¿no violentará el muro de alguna casa o echará mano al manto de cualquier caminante, avanzada la noche, y después de eso saqueará algún templo? Y en todos estos casos, las antiguas opiniones que tenía desde niño sobre las cosas dignas y las indignas, opiniones que eran tenidas por justas, serán sometidas por otras que escoltarán al amor,
y que anteriormente, cuando —aún bajo el control c
de las leyes y de su padre— en su interior estaba regido democráticamente, sólo se liberaban durante el sueño. Pero una vez tiranizado por Eros, llevará a cabo continuamente durante la vigilia lo que pocas veces hacía en sueños, sin arredrarse ante crimen alguno, por terrible que sea, ni ante ningún alimento ni ninguna acción,
sino que el amor que vive tiránicamente en él, en com- 575a
pleta anarquía y anomia, al gobernar por sí solo, inducirá al que lo alberga, como un tirano a un Estado, a todo tipo de audacias, para alimentarse a sí mismo y a su tumultuoso cortejo, que ha sido en parte introducido desde afuera a raíz de las malas compañías, en parte relajado y liberado desde dentro por los propios hábitos. ¿No es éste el modo de vida de semejante individuo?

—En efecto, es éste.

—Ahora bien, si los hombres de esta índole son po-
cos en el país y el resto de la gente sobria, habrán de b
marcharse para formar la custodia de algún otro tirano o para servir como mercenarios allí donde haya guerra; pero si aparecen en tiempos de paz y de tranquilidad, permanecerán en su país cometiendo multitud de delitos menores.

—¿A qué te refieres?

—A que, por ejemplo, roban, violentan casas, hurtan bolsas, despojan de ropas, profanan templos, venden como esclavos a hombres libres, actúan como delatores

públicos, si son capaces de hablar bien, testimonian en falso y aceptan sobornos.

—Menores son los delitos que enumeras, siempre que sean pocos los que los cometan.

—Es que los delitos menores son menores en relación con los mayores; y todos ellos, eo comparación con la perversidad y desdicha con que aflige el tirano al Estado, no andan siquiera cerca, como suele decirse. Pues cuando en el Estado llegan a ser muchos los hombres de esta índole y sus seguidores, y se percatan de su número, entonces son éstos los que, junto con la insensatez del pueblo, engendran al tirano, que será aquel
d que entre ellos cuente en su alma con el más grande y más exacerbado tirano.

—Probablemente, ya que él ha de ser el hombre más tirano de todos.

—Luego, una cosa será si la gente se somete voluntariamente; pero si el Estado no lo permite, entonces, así como antes castigó a su madre y a su padre, a su vez así castigará a la patria, introducirá nuevos amigos que esclavizarán a la anteriormente tan querida patria, o 'matria', como lo dicen los cretenses, y así la mantendrá. Y de ese modo alcanzarán su meta los deseos de tal hombre.

—Así es, sin lugar a dudas.

—Pues bien, antes de gobernar, en la vida privada de éstos sucede lo siguiente: primeramente, aquellos con quienes viven los acompañan adulándolos, ya dispuestos a servirles en todo, ya, si los necesitan en algo,
576a ellos mismos se arrastran a sus pies, atreviéndose a adoptar todas las figuras, como si fueran sus parientes, pero nuevamente extraños una vez que han conseguido sus fines.

—Seguramente.

—Por consiguiente, jamás en toda su vida son amigos de nadie, siempre esclavizando o esclavizados a

otros: de la libertad y de la amistad verdaderas nunca gusta la naturaleza tiránica.

—Completamente de acuerdo.

—¿No se dirá con razón que tales hombres son infieles?

—¿Cómo no habría de decirse?

—E injustos en grado sumo, si es que en lo anterior b
hemos convenido correctamente sobre lo que es la justicia.

—Correctamente, sin duda.

—Recapitulemos entonces lo que concierne al peor de los hombres: es el que despierto resulta similar de algún modo al que hemos descrito durmiendo.

—Completamente de acuerdo.

—Y ése resulta el que por naturaleza es más tiránico y gobierna solo; y cuanto más tiempo pase su vida en la tiranía tanto más será de esa índole.

—Necesariamente —dijo Glaucón, tomando la palabra.

—Y el que se manifiesta como el más perverso ¿no se manifestará también como el más desdichado? Y el c
que sea tirano al máximo y por el máximo de tiempo, ¿no habrá llegado a ser verdaderamente el más desdichado al máximo y por el máximo de tiempo? Pero la multitud tiene muchas opiniones al respecto.

—Es forzoso que sea como dices.

—¿Y acaso es de otro modo que éste, que el hombre tiránico es el reflejo del Estado tiránico, el hombre democrático del Estado democrático, y así con los demás?

—De este modo.

—¿Y que la relación entre Estado y Estado en cuanto a excelencia y a felicidad es la misma que entre hombre y hombre?

—¡Claro que sí! d

—¿Y la relación en cuanto a excelencia entre el Estado tiránico y el Estado real?

—La de ser todo lo contrario, ya que éste es el mejor y aquél el peor.

—No te preguntaré a cuál consideras el mejor y a cuál el peor, porque eso es evidente; pero respecto de su felicidad y de su desdicha, ¿juzgas del mismo modo o de forma distinta? Y no nos ofusquemos mirando al tirano, que es sólo uno, ni a algunos pocos acólitos su-
e yos, sino que, puesto que es necesario que consideremos y penetremos en el Estado íntegro, no hemos de revelar nuestra opinión antes de sumergirnos en su conjunto y contemplarlo.

—Lo que propones es correcto, y para cualquiera es evidente que no hay Estado más desdichado que el tiránico ni más feliz que el real.

577a —Y si eso es correcto, ¿no lo sería proponer lo mismo en lo que toca a los hombres, requiriendo que aquel que juzgue sobre ellos sea capaz de penetrar y distinguir con la inteligencia el carácter de un hombre, y no se ofusque, al mirar desde afuera, como un niño, por la externa dignidad que asume ante los demás, sino que distinga debidamente? ¿Y si pensara que todos nosotros deberíamos escuchar a aquel que fuera capaz de juzgar, que hubiera convivido con el tirano en la misma casa, y ha estado presente en las circunstancias de su hogar, en sus relaciones con cada uno de sus familiares, casos
b en los cuales se lo habría podido ver completamente desnudo de su ropaje teatral, así, como en los peligros de la vida pública? ¿Y si al que viera todas estas cosas lo exhortáramos a informar sobre la felicidad y la desdicha del tirano en relación con los demás hombres?

—Tu exhortación sería sumamente justa.

—¿Quieres ahora que hagamos como si nosotros mismos fuéramos de aquellos que son capaces de juzgar, y que además nos hubiésemos encontrado con los tira-

nos, para que contemos con alguien que responda a lo que preguntamos?

—De acuerdo.

—Vamos, entonces, examina esto. Recordando la c
semejanza entre el Estado y el hombre, observa a cada uno por turno y dime lo que experimenta cada cual.

—¿Qué experimentan?

—Para hablar primeramente del Estado, ¿dirás que el gobernado tiránicamente es libre o que es esclavo?

—Esclavo, como el que más.

—No obstante, ves en él amos y hombres libres.

—Sí, en pequeño número; pero puede decirse que el conjunto, incluyendo la mejor parte, está allí sometido a la esclavitud de modo deshonroso y desdichado.

—Ahora bien, si el hombre es similar al Estado, ¿no d
se dará forzosamente en él la misma disposición? ¿No colmará su alma de esclavitud en abundancia y falta de libertad? ¿No estarán esclavizadas las mejores partes del alma, mientras una parte pequeña, la peor y más enloquecida, ejerce el señorío?

—Necesariamente.

—¿Y qué dirás que es semejante alma? ¿Esclava o libre?

—Esclava, sin lugar a dudas.

—Y un Estado esclavo y tiranizado ¿no es el que menos hace lo que quiere?

—Ciertamente.

—Por consiguiente, el alma tiranizada será la que e
menos hace lo que quiere; me refiero al alma como todo: arrastrada sin cesar por la pasión en forma violenta, estará llena de turbación y remordimiento.

—No podría ser de otro modo.

—¿Y qué es forzoso que sea el Estado tiranizado, rico o pobre?

—Pobre.

578a —También es forzoso que el alma tiranizada esté necesitada e insatisfecha.

—Así es.

—¿Y no es necesario que tal Estado y tal hombre estén llenos de temor?

—Muy necesario.

—¿Y piensas que hallarás en otro Estado más quejas, gemidos, lamentaciones y sufrimientos que en éste?

—De ningún modo.

—¿Y estimas que puedes encontrar esto más en algún otro hombre que en quien, como tirano, es enloquecido por sus deseos y amores?

—No veo cómo.

b —Por lo tanto, ha sido mirando a todas estas cosas, y a otras de la misma índole, que has juzgado que este Estado es el más desdichdo de los Estados.

—¿Y no ha sido acaso correctamente?

—Sí, por cierto. Y respecto del hombre tiránico, ¿qué dices al mirar estas mismas cosas?

—Que es mucho más desdichado que todos los demás hombres.

—En esto ya no hablas correctamente.

—¿Cómo?

—No es éste aún el que puede ser más desdichado.

—¿Quién, entonces?

—Tal vez éste te parezca aun más desdichado.

—¿Cuál?

—Aquel que, siendo tiránico, no vive una vida puramente privada, sino que tiene la mala fortuna de que, por alguna desgraciada circunstancia, sea provisto de lo necesario para llegar a ser tirano.

—De lo dicho anteriormente concluyo que dices la verdad.

—Sí, pero es necesario no limitarse a opinar sobre esto, sino examinarlo bien con el argumento siguiente.

Pero nuestro examen corresponde a lo más importante: el modo de vivir bien y de vivir mal.

—Completamente correcto.

—Examina entonces si digo algo de valor: me parece que se debe concebir al tirano examinándolo a partir de d
los siguientes ejemplos.

—¿A partir de qué ejemplos?

—Del de cada uno de los particulares ricos que en los Estados poseen muchos esclavos. Pues éstos guardan esta similitud con los tiranos: mandan a muchos, difiriendo del caso de los tiranos sólo en el mayor número.

—Es lo único en que difieren.

—Sabes que estos particulares viven sin miedo y no temen a sus servidores.

—¿Qué podrían temer?

—Nada; pero ¿te das cuenta de la causa?

—Sí: que todo el Estado va en auxilio de cada uno de estos particulares.

—Hablas correctamente. Ahora bien, si alguno de e
los dioses sacara del Estado a uno solo de esos hombres que poseen cincuenta esclavos o más, con su mujer e hijos, y lo pusiese con el resto de su patrimonio y de los sirvientes en un desierto donde ningún hombre libre pudiera acudir en su auxilio, ¿cuál piensas que sería el temor que lo asaltase, y cuán grande, de que él, sus hijos y su mujer perecieran a manos de los esclavos?

—El más grande, opino.

—¿No se vería forzado entonces a adular a algunos de 579a
los esclavos, a hacerles muchas promesas, y a libertarlos sin tener obligación, y, en fin, a revelarse él mismo como adulador de sus servidores?

—De toda necesidad, ya que la alternativa es perecer.

—¿Y si el dios estableciese a muchos vecinos a su alrededor, dispuestos a no tolerar que uno pretendie-

se esclavizar a otro, sino que, en caso de sorprender a alguien que lo intentase, lo castigaran con penas extremas?

b —Pienso que su situación sería peor aún en todo sen-
tido, vigilado en derredor suyo por enemigos.

—¿No es una prisión de esta índole donde está encadenado el tirano, al poseer una naturaleza como la que hemos descrito y estar colmado de los más variados temores y pasiones? Por curioso que él sea, es el único en el Estado a quien le está vedado viajar adonde sea y contemplar cuantos espectáculos gustan contemplar los demás hombres libres; la mayor parte del tiempo
c vive recluido en su casa como una mujer, envidiando
a los demás ciudadanos cuando alguno de ellos viaja al exterior y ve algo valioso.

—Completamente de acuerdo.

—Hasta ese punto se acrecientan los malos frutos que cosecha el hombre tiránico, que está mal gobernado en su interior —y al que juzgaste como el más desdichado de todos—, cuando no vive una vida exclusivamente privada sino que, por algún azar, se ve obligado a ser tirano, e intentar gobernar a otros cuando no se domina a sí mismo; como si fuera alguien que, con el cuerpo enfermo e impotente para dominarse a sí mis-
d mo, en lugar de retraerse a su vida privada, fuese obli-
gado a pasar la vida en competencia atlética con otras personas.

—El símil que propones es una gran verdad.

—¿No es entonces su experiencia completamente desdichada, Glaucón, y el que es tirano vive de un modo más duro aún que el que tú juzgaste como el más duro de todos?

—Ciertamente.

—Por consiguiente, aunque a algunos no les parezca, es en realidad el verdadero tirano un verdadero esclavo, forzado a la mayor adulación y servilismo,

lisonjero de los hombres más perversos; alguien que no e satisface sus deseos en medida alguna sino que está necesitado de la mayor parte de las cosas, resulta realmente pobre para quien sepa contemplar su alma íntegra; a lo largo de su vida está lleno de temores, así como de convulsiones y dolores, si es que su condición se asemeja a la del Estado al que gobierna. Pues se asemeja a ella, ¿no es cierto?

—Claro que es cierto.

—Además de esto, ¿no hemos de atribuir a tal hombre 580a lo que anteriormente hemos mencionado: que es necesariamente —y por causa del poder llegar a serlo más aún— envidioso, desleal, injusto, carente de amigos, sacrílego, anfitrión y nutridor de toda maldad; y, a consecuencia de todo esto, es infortunado al máximo y torna de esa índole a cuantos hombres se le aproximan?

—Ningún hombre con sentido común te contradirá.

—Veamos ahora; tal como decide el juez de última instancia, decide tú también quién es el primero en cuan- b to a felicidad, en tu opinión, quién el segundo, y así juzga en orden a los cinco hombres: el real, el timocrático, el oligárquico, el democrático y el tiránico.

—La decisión es fácil, pues los juzgo según como han entrado a escena, como los coros, respecto de la excelencia y el malogro, la felicidad y su contrario.

—Contratemos un heraldo, pues, ¿o proclamo yo mismo que el hijo de Aristón[7] ha decidido que el mejor y más justo es el más feliz, y que éste es el hombre c de carácter más real y que reina sobre sí mismo, en tanto que el peor y más injusto es el más desdichado, y que éste resulta ser el de carácter más tiránico, que tiraniza al máximo al Estado y a sí mismo?

—Proclámalo.

---

[7] Glaucón es hijo de Aristón, con cuyo nombre Platón juega en relación con *áristos* «el mejor».

—¿Añadiré a lo dicho que esto es así, pase inadvertido o no a todos los hombres y dioses?

—Añádelo.

d —Bien; ésta es la primera demostración. Mira ahora
la segunda, a ver si te parece significativa.

—¿Cuál es?

—Puesto que, así como el Estado se divide en tres sectores, también el alma de cada individuo se divide triplemente, cabe también, me parece, otra demostración.

—¿En qué consiste?

—En esto: si hay tres, me parece que también hay tres tipos de placeres, uno peculiar a cada una, y del mismo modo los apetitos y los puestos de mando.

—¿Qué quieres decir?

—Con una parte decimos que el hombre aprende, con
otra se apasiona; en cuanto a la tercera, a causa de su
multiplicidad de aspectos, no hemos hallado un nom-
e bre peculiar que aplicarle, sino que la hemos desig-
nado por lo que predomina en ella con mayor fuerza:
la hemos denominado, en efecto, la parte 'apetitiva', en
razón de la intensidad de los deseos concernientes a la
comida, a la bebida, al sexo y cuantos otros los acompa-
ñan; y también 'amante de las riquezas', porque es prin-
cipalmente por medio de las riquezas como satisface
551a los apetitos de esa índole.

—Y hemos procedido correctamente.

—Si decimos, además, que el placer y el amor son placer y amor al lucro, estaríamos apoyándonos íntegramente en un punto importante de nuestro argumento, de modo que la cosa sería clara para nosotros cuando habláramos de esta parte del alma; y así, al llamarla 'amante de las riquezas' y 'del lucro' estaríamos llamándola justificadamente.

—Así me parece a mí.

—En cuanto a la parte impetuosa, ¿no decimos que está siempre íntegramente lanzada hacia el predominio, la victoria y el renombre?

—Efectivamente. b

—Si por consiguiente la denomináramos 'ambiciosa' y 'amante de los honores', ¿no sería armoniosamente?

—Muy armoniosamente.

—Finalmente, en lo que toca a aquello por lo cual aprendemos, es evidente a cualquiera que siempre tiende totalmente a conocer cómo es la verdad, y que ni en lo más mínimo se preocupa por las riquezas y la reputación.

—Muy de acuerdo.

—Si la llamamos 'amante del aprender' y 'filósofa', ¿la llamaremos debidamente?

—¿Cómo podría ser de otra manera?

—¿Y no es esto lo que gobierna en las almas de algunos hombres, y en otros, según se da el caso, una de las c dos restantes partes?

—Así es.

—¿No es por este motivo por lo que decimos que los tres principales géneros de hombre son el filósofo, el ambicioso y el amante del lucro?

—Exactamente.

—¿Y hay tres especies de placeres, cada una subyacente a un género de hombres?

—Sin duda.

—Ahora bien; sabes que, si preguntas por turno a estos tres hombres cuál de esos modos de vida es el más agradable, cada uno elogiará al máximo el suyo. El hombre dedicado a los negocios responderá que, en d comparación con el lucro, el placer de recibir honores y el de aprender no valen nada, salvo que produzcan dinero.

—Verdad.

—¿Y el ambicioso? ¿No considera que el placer procedente de las riquezas es vulgar, y que el que proviene del conocimiento es humo y futileza, si el conocimiento no acarrea honores?

—Así es.

—En cuanto al filósofo, ¿cómo pensaremos que considera a los demás placeres en relación con el de conocer lo verdadero y de vivir en ello aprendiendo siempre? ¿No considerará que están muy lejos del verdadero placer y los llamará 'realmente necesarios', dado que no recurrirá a ellos si no le fuera imprescindible?

—Podemos estar seguros de que es así.

—Cuando lo que se discute son los placeres de cada especie y el modo de vida mismo, y no en cuanto a vivir de modo más decente o vergonzoso, ni mejor o peor,
582a sino en cuanto a cuál es más agradable y menos doloroso, ¿cómo sabremos quién de ellos dice la mayor verdad?

—Por mi parte, no puedo responder.

—Examina esto, entonces. ¿Por qué medio ha de juzgarse para que sea juzgado bien? ¿No es por medio de la experiencia, la inteligencia y el razonamiento? ¿Cuentas con un modo de juzgar mejor que con éstos?

—¿Cómo podría hacerlo?

—Prosigamos el examen. De estos tres hombres, ¿cuál es el que tiene mayor experiencia de los placeres que hemos mencionado? ¿Cuál de los dos te parece que es
b el más experimentado, el amante del lucro en el placer extraído del saber, al ponerse a aprender cómo es la verdad misma, o el filósofo en el placer procedente del lucrar?

—Hay mucha diferencia —repuso Glaucón—; puesto que necesariamente el filósofo ha comenzado a gustar de los otros placeres desde la infancia; en el caso del amante del lucro, en cambio, cuando aprende cómo son las cosas por naturaleza, no es forzoso que guste de la dulzura de este placer ni que se vuelva experto en él;

antes bien, y aun cuando ponga celo en ello, no le será fácil.

—En tal caso —dije yo— el filósofo sobresale en mucho respecto del amante del lucro, en experiencia de ambos tipos de placeres.

—En mucho, por cierto. c

—¿Y en cuanto al amante de los honores? ¿Tiene el filósofo menos experiencia del placer de recibir honores que éste del de comprender?

—No, porque el honor alcanza a todos si han realizado aquello a lo cual se han lanzado, pues el rico es honrado por muchos, y también el valiente y el sabio, de modo que todos tienen experiencia de cómo es el placer que procede de recibir honores. Con qué placer cuenta la contemplación de lo que es, en cambio, es imposible que haya sido gustado por otro que no sea el filósofo.

—Por consiguiente, éste es de los hombres que él d
juzga mejor en cuanto a experiencia.

—Y con mucho.

—Además —proseguí— es el único cuya experiencia estará acompañada de inteligencia.

—Sin duda.

—Por lo demás, el instrumento con el cual es necesario juzgar no corresponde ni al amante del lucro ni al de los honores, sino al filósofo.

—¿Cuál instrumento?

—¿No hemos dicho que se debe juzgar por medio de razonamientos?

—Sí.

—Y los razonamientos son principalmente el instrumento del filósofo.

—¡Claro que sí!

—Pues bien, si lo que se juzga se juzgara mejor con el dinero y el lucro, lo que el amante del lucro alabara e
y censurara sería necesariamente lo más cierto.

—De toda necesidad.

—Y si se juzgase mejor con el honor, la victoria y la valentía, ¿no lo sería lo que alabara y censurara el amante de los honores y ambicioso?

—Es evidente.

—¿Pero puesto que se juzga mejor con la experiencia, la inteligencia y el razonamiento?

—Necesariamente las cosas más verdaderas son las que elogia el filósofo y amante del razonamiento.

583a —Si son entonces tres los placeres, el placer de aquella parte del alma con la que aprendemos será el más agradable, y aquel de nosotros en que esa parte gobierne será el de modo de vida más agradable.

—¿Cómo no va a serlo? El sabio que alaba su propio modo de vida es el alabador con autoridad.

—¿Y a qué modo de vida y a qué placer asignará el juez el segundo lugar?

—Es evidente que al placer del guerrero y amante de los honores, pues está más próximo de él que el del negociante.

—Por lo tanto el último será el del amante del lucro, parece.

—Sin duda.

b —De este modo tenemos ya dos demostraciones sucesivas, y el justo ha triunfado por dos veces. En cuanto a la tercera, dediquémosla, a la manera olímpica, al Zeus salvador y olímpico. Mira que el placer de cualquier otro que no sea el sabio no es absolutamente real ni puro, sino como una pintura sombreada, tal como creo haber oído a alguno de los sabios; y por cierto ésta sería la más grande y decisiva derrota.

—Con mucho la más grande, pero ¿qué es lo que quieres decir?

—Lo encontraré, si cuando indago tú me respondes.

—Pregunta entonces.

—Dime, pues: ¿no decimos que el dolor es contrario al placer?

—Por cierto que sí.

—¿Y que hay un estado en que no se goza ni se sufre?

—Lo hay.

—¿No está ubicado en el centro, intermedio entre ambos, como una suerte de reposo del alma respecto de ellos? ¿No piensas que es así?

—Sí, así.

—¿Recuerdas ahora las cosas que dicen los que están enfermos?

—¿Qué cosas?

—Que no hay nada más agradable que estar sano, aun cuando antes de enfermarse no habían advertido d
que eso era grato.

—Recuerdo.

—¿Y has oído decir, a quienes padecen un gran dolor, que nada hay más agradable que cesar de sufrir?

—Sí, lo he oído.

—Y en muchos otros casos de esta índole, creo, te das cuenta de que a los hombres que sufren les sucede que aplauden como grato no el disfrute, sino el cese del dolor y el reposo respecto de éste.

—Es que entonces el descanso resulta probablemente grato y deseable.

—Y cuando cesa el gozo, el descanso del placer e
es penoso.

—Probablemente.

—Por consiguiente, este reposo, del que dijimos que era intermedio entrambos, viene a ser a veces ambas cosas, dolor y placer.

—Así parece.

—Sin embargo, no siendo ni uno ni otro ¿es capaz de convertirse en ambos?

—No creo.

—Por lo demás, cuando surgen en el alma lo placentero y lo doloroso, ambos son una suerte de movimiento. ¿O no?

—Sí.

584a —¿Y no se acaba de mostrar que el estado que no es doloroso ni placentero es un reposo que está en el medio de ambos?

—Sí, se mostró.

—¿Es entonces correcto considerar agradable el no sufrir y penoso el no gozar?

—De ningún modo.

—Por consiguiente, el reposo no es, en realidad, sino parece agradable al lado de lo doloroso, y doloroso al lado de lo agradable, y en estas apariencias no hay nada adecuado en relación con el verdadero placer, sino que son como un encantamiento.

—Así lo muestra el argumento.

b —Fíjate pues en los placeres que no proceden de dolores, y seguramente no has de pensar, en el caso presente, que por naturaleza el placer es el cese del dolor y el dolor el del placer.

—¿Dónde debo fijarme y a qué placeres te refieres?

—Hay muchos y muy diversos; pero, si estás dispuesto a notarlo, principalmente los placeres relativos al olfato. Éstos, en efecto, sin que se haya sentido antes dolor alguno, se presentan súbitamente, extraordinarios en magnitud, y, cuando cesan, no dejan tras de sí dolor alguno.

—Es muy cierto.

—Por consiguiente, no nos creamos que la liberación del dolor es un placer puro, ni la del placer un puro dolor.

—No, en efecto.

—Sin embargo, los llamados 'placeres' que alcanzan el alma a través del cuerpo, podríamos decir los más numerosos y mejores, son de esa índole: una liberación de dolores.

—Lo son.

—¿Y no pasa lo mismo con los goces y penas anticipados, los que proceden de la expectativa de los goces y penas que van a venir?

—Sí, lo mismo.

—¿Sabes cómo son y a qué se asemejan más? d

—¿A qué?

—¿No crees que en la naturaleza hay un arriba, abajo y en el medio?

—Sí, por cierto.

—Cuando se lleva a alguien desde abajo hasta el medio, ¿piensas que creerá que es llevado a otro lugar que hacia arriba? Y una vez estacionado en el medio, y tras mirar el lugar de donde fue traído, ¿considerará estar en otro lado que arriba, por no haber visto el verdadero arriba?

—Por Zeus, no creo que alguien que se halle en tal situación piense de otra manera.

—Y si se lo llevara nuevamente hacia abajo, creería e
haber sido llevado hacia abajo, en lo cual pensaría correctamente.

—No podría ser de otro modo.

—¿Y no le pasaría todo esto a causa de no tener experiencia de lo que es verdaderamente arriba, abajo y en el medio?

—Es evidente.

—¿Te asombraría, entonces, si los que no tienen experiencia de la verdad no poseyeran opiniones sensatas acerca de muchas otras cosas, de modo que están en la misma disposición respecto del placer, el dolor y lo
intermedio entre éstos? Cuando son transportados ha- 585a
cia lo penoso creen verdaderamente sufrir, y en realidad sufren; pero cuando pasan del dolor a un estado intermedio, creen por completo haber llegado al súmmum del placer; tal como si, por falta de experiencia del blanco, compararan el gris con el negro, así también, por falta de experiencia del placer, comparan

la ausencia del dolor con el dolor, en lo cual se engañan.

—Por Zeus, no me asombraría de eso; más bien, me asombraría de que no fuera así.

—Reflexiona, pues, sobre esto: ¿no son el hambre
b y la sed —y lo similar a éstas— algo así como vacíos en los hábitos del cuerpo?

—Sin duda.

—¿Y no forman la insensatez y la locura como un vacío en los hábitos del alma?

—Ciertamente.

—¿No se llenan esos vacíos tomando alimento, en un caso, contando con la razón, en el otro?

—¿Cómo no había de ser así?

—Y la plenitud más verdadera, ¿la produce lo que es menos real o lo que es más real?

—Lo que es más real.

—Ahora bien, ¿cual de estos dos géneros piensas que participa más de la realidad pura: el del pan, la bebida y el alimento en general, o el de la opinión verdadera,
c el conocimiento científico, en una palabra, el de toda excelencia? Juzga las cosas de este modo [6]: ¿es más real lo que se adhiere a lo que es siempre semejante, a lo inmortal y a la verdad, siendo por su parte de la misma índole que esto y generándose en algo de tal índole, o bien es más real lo que se adhiere a lo que jamás es semejante, a lo mortal, siendo a su vez de la misma índole que esto y generándose en algo de tal índole?

---

[6] Dice ADAM: «Las sentencias siguientes son de las más embrolladas en toda la *República*, o incluso por cierto en el conjunto de los escritos de Platón», desde el punto de vista del texto griego. Aceptamos no sólo las enmiendas de Adam sino también su interpretación: un género, el epistemológico, se adhiere a la verdad permanente, y por lo tanto más real que el otro género, el gastronómico, que se adhiere a lo perecedero.

—Con mucho es preferible lo que se adhiere a lo que es siempre semejante.

—Por consiguiente, ¿la realidad de lo que nunca permanece semejante participa más de la esencia que el conocimiento científico?

—De ningún modo.

—¿Y de la verdad?

—Tampoco.

—Y si participa menos de la verdad, ¿participará menos de la esencia?

—Necesariamente.

—Por consiguiente, los géneros de cosas concernien- d
tes al servicio del cuerpo participan menos de la verdad y de la realidad que los géneros concernientes al servicio del alma.

—Muy de acuerdo.

—¿Y no piensas que al cuerpo le sucede lo mismo en relación con el alma?

—Sí, por cierto.

—En tal caso, aquello que se satisface con cosas más reales y que es en sí mismo más real, ¿no se satisface más realmente que lo que se satisface con cosas menos reales y que es en sí mismo menos real?

—Claro que sí.

—Por consiguiente, si satisfacerse con lo que es por naturaleza apropiado es agradable, aquello que se satisface más realmente y con cosas más reales disfruta más e
real y verdaderamente del verdadero placer, en tanto que lo que participa de cosas menos reales se satisface menos verdadera y sólidamente, y participa de un placer menos verdadero y confiable.

—De toda necesidad.

—Por lo tanto, aquellos que carecen de experiencia 586a
de la sabiduría y de la excelencia y que pasan toda su vida en festines y cosas de esa índole son transportados hacia abajo y luego nuevamente hacia el medio, y deam

bulan toda su vida hacia uno y otro lado; jamás han ido más allá de esto, ni se han elevado para mirar hacia lo verdaderamente alto, ni se han satisfecho realmente con lo real, ni han disfrutado de un placer sólido y puro, sino que, como si fueran animales, miran siempre para abajo, inclinándose sobre la tierra, y devoran so-
b bre las mesas, comiendo y copulando; y en su codicia por estas cosas se patean y cornean unos a otros con cuernos y pezuñas de hierro, y debido a su voracidad insaciable se matan, dado que no satisfacen con cosas reales la irreal parte de sí mismos que las recibe.

—Como un oráculo, Sócrates —dijo Glaucón—, describes el modo de vida de la mayoría.

—Y es forzoso que los placeres con los cuales viven estén mezclados con penas y que sean como imágenes
c y pinturas sombreadas del verdadero placer, que toman color al yuxtaponer los unos a las otras, de modo tal que unos y otras parecen intensos, y que dichos placeres procrean en los insensatos amores enloquecedores por los cuales combaten, tal como cuenta Estesícoro que se combatía en Troya por el fantasma de Helena [9], por desconocimiento de la verdad.

—Es de toda necesidad que eso sea así.

—¿Y no hay necesidad también de que sea así lo que concierne a la parte impetuosa, si alguien consigue satisfacerla —la sed de honores por medio de la envidia, la ambición por la violencia y el disgusto por la
d cólera—, tratando de colmarse de honor, victoria y cólera irreflexiva e insensatamente?

—También hay necesidad de que esto sea de esta manera.

—En ese caso, diremos confiadamente que, cuantos deseos hay concernientes incluso al afán de lucro y de

[9] Según una leyenda, la verdadera Helena estaba en Egipto. Cf. EURÍPIDES, *Electra* 1282-1283.

victoria, cuando son acompañados por el conocimiento
y la razón y alcanzan junto con éstos los placeres que
la sabiduría les dicta, dado que siguen a la verdad, lle- c
garán a los placeres más verdaderos, en la medida que esto les es posible, además de los placeres que les son apropiados, si es que lo mejor para cada cosa es también lo más apropiado.

—Por cierto que es lo más apropiado.

—Por consiguiente, cuando el alma íntegra sigue a la parte filosófica sin disensiones internas, sucede que cada una de las partes hace en todo sentido lo que le corresponde y que es justo, y también que cada una recoge como frutos los placeres que le son propios, que son
los mejores y, en cuanto es posible, los más verdaderos. 587a

—Exactamente.

—Pero cuando es alguna de las otras partes del alma la que prevalece, le sucede que no halla el placer que le es propio, y fuerza a las otras a perseguir un placer que les es ajeno y que además no es verdadero.

—Así es.

—Y cuanto más se aleje algo de la filosofía y de la razón, tanto más producirá tales efectos.

—De acuerdo.

—Y lo que más se aleja de la razón, ¿no se aleja de la ley y del orden?

—Claro que sí.

—¿Y no se mostró que lo que más se aleja de la
razón son los apetitos eróticos y tiránicos? b

—Sin duda.

—Y los que se alejan menos, ¿no son los reales y ordenados?

—Sí.

—Por lo tanto, el tirano estará más alejado del placer que le es propio y verdadero, mientras el rey será quien esté más cerca.

—Necesariamente.

—Por ende el tirano vivirá del modo más desagradable y el rey del modo más placentero.

—De toda necesidad.

—¿Sabes tú cuánto menos placenteramente vive el tirano que el rey?

—Lo sabré si me lo dices.

—Al parecer, existen sólo tres placeres, uno solo de
c los cuales es genuino y los otros dos bastardos; pero el tirano, al huir de la ley y la razón, va más allá aún de los bastardos y convive con una custodia de placeres serviles. Decir en cuánto es inferior al rey es difícil, excepto, quizá, de este modo.

—¿De qué modo?

—A partir del hombre oligárquico el tirano está situado en tercer término, y el democrático está en el medio de ambos.

—Sí.

—Y si lo dicho anteriormente es cierto, el tirano convive con un fantasma del placer, tres veces más lejos de la verdad que el hombre oligárquico.

—Así es.

—Y a su vez éste está situado en tercer término a
d partir del hombre real [10], si identificamos el real con el aristocrático.

—Tercero, en efecto.

—En ese caso, el tirano está alejado del verdadero placer por una cantidad que es triple del triple.

—Así parece.

—A lo que parece, entonces, de acuerdo con el número de la longitud, el fantasma del placer tiránico se expresa por un número plano.

—Muy de acuerdo.

—Está claro, por consiguiente, que la distancia que lo aleja del rey se genera según el cuadrado y el cubo.

---

[10] Al hombre timocrático corresponde el segundo lugar.

—Claro para un aritmético.

—Y si se quiere decir, a la inversa, a qué distancia está el rey del tirano, en cuanto a la realidad del placer, *e* se hallará, una vez terminadas las multiplicaciones, que el rey vive setecientas veintinueve veces más agradablemente, y que en la misma proporción el tirano es más desdichado [11].

—Prodigioso es el cálculo con que nos has abrumado sobre la diferencia entre ambos hombres, el justo y *588a* el injusto, respecto del placer y del dolor.

—Sin embargo, el número es cierto y adecuado a sus vidas, si es que a ellas corresponden días, noches, meses y años.

—Claro que corresponden.

—Pues bien, si por tal cantidad el hombre bueno y justo supera al malo e injusto en cuanto a placer, ¿no será extraordinaria la cantidad por la que lo supere respecto a la gracia, belleza y excelencia de su vida?

—Extraordinaria, por Zeus.

—Sea; pero ahora que hemos llegado a este punto de *b* la discusión retomemos lo dicho en primer lugar, por lo cual hemos arribado aquí. Pues creo que se decía [12] que para el hombre injusto cometer injusticia era ventajoso, siempre que pasara por justo. ¿O no fue dicho así?

---

[11] Como producto de 3 × 3 tenemos un número plano, 9, que corresponde más bien a un «fantasma» que a la realidad; porque sólo si elevamos este número al cubo —con lo cual tenemos 729—, podemos medir la *profundidad* de la miseria del tirano, proponen J-C, y, a la inversa, la *solidez* de la felicidad del rey. CORNFORD (*The Republic of Plato*, pág. 308 n. 2) toma en cuenta un dato de CENSORINO (= 44A22), según el cual Filolao calculaba el año en 364 1/2 días, o sea —contando días y noches— 729. Pero la referencia puede tener validez sólo en la medida en que el testimonio sea fidedigno y en que quepa ver en este pasaje platónico alguna alusión a Filolao; porque de otro modo no se explicaría que se hiciese un cálculo de días distinto al que hace PLATÓN (*Leyes* VI 758b) en base a los de su tiempo.

[12] En II 360e.

—Así, ciertamente. Dialoguemos ahora con el que lo dijo [13], ya que nos hemos puesto de acuerdo respecto del poder que tiene, en un caso, el cometer injusticias y, en el otro, el obrar justamente.

—¿De qué modo?

—Modelando con el discurso una imagen del alma, para que nuestro interlocutor vea lo que dijo.

c —¿Qué clase de imagen?

—La de una de aquellos caracteres que nos narran los mitos desde antiguo, como Quimera, Escila, Cerbero [14] y numerosas otras criaturas que se cuenta que reunían muchas figuras en una sola.

—En efecto, se cuenta eso.

—Modela, entonces, una única figura de una bestia polícroma y policéfala, que posea tanto cabezas de animales mansos como de animales feroces, distribuidas en círculo, y que sea capaz de transformarse y de hacer surgir de sí misma todas ellas.

d —Un hábil escultor requiere tal obra; no obstante, dado que el discurso es más moldeable que la cera y análogos, dala por plasmada.

—Plasma ahora una figura de león y otra de hombre, y haz que la primera sea la más grande y la segunda la que le siga.

—Éstas son más fáciles; ya están plasmadas.

—Combina entonces estas tres figuras en una sola, de modo que se reúnan entre sí.

---

[13] Quien lo dijo fue el mismo Glaucón, pero con la aclaración expresa, en II 358c-d, de que no compartía tal tesis, y que sólo lo decía para profundizar la discusión.

[14] El escoliasta (GREENE, 270) cita la descripción de HOMERO (en *Il.* VI 181) de la Quimera: «león por adelante, dragón por atrás y cabra en el centro», es decir, cabeza de león, cuerpo de cabra y cola de dragón. De Escila dice que «posee rostro y pechos de mujer, y desde los costados seis cabezas y doce patas de perro». Finalmente, habla así de Cerbero: «se dice que es el perro del Hades; tiene tres cabezas de perro, cola de dragón y sobre el lomo cabezas de distintas serpientes».

—Ya están combinadas.

—En torno suyo modela desde afuera la imagen de un solo ser, el hombre, de manera que, a quien no pueda percibir el interior sino sólo la funda externa, le e
parezca un único animal, el hombre.

—Ya está moldeada.

—Pues bien; a aquel que afirma que cometer injusticia es provechoso para el hombre y que obrar justamente no produce ventaja alguna, repliquémosle que no está diciendo otra cosa que para ese hombre es de provecho alimentar y fortalecer la bestia polifacética, así como al león y lo que pertenece al león, y debilitar 589a
en cambio y matar de hambre al hombre, de modo que éste sea arrastrado hacia donde cada una de las otras dos partes lo lleve, y que, en lugar de acostumbrarlas a convivir amigablemente una con otra, se les permita que, luchando entre sí, se muerdan y devoren mutuamente.

—Ni una palabra más ni una menos diría quien alaba la injusticia.

—Por su parte, quien afirma que lo justo es de provecho dirá que se debe obrar y hablar de modo tal que sea el hombre interior el que prevalezca sobre el hom- b
bre total y que vigile a la criatura polifacética; tal como el labrador alimenta y domestica las plantas inofensivas pero impide que las salvajes crezcan, el hombre tomará como aliada la naturaleza del león y cuidará de las otras partes, haciéndolas amigas entre sí, y así las criará.

—Exactamente eso afirma el que alaba lo justo.

—En todo sentido, pues, el que elogia lo justo dice la verdad mientras que quien elogia la injusticia miente. c
Sea que lo consideremos en relación con el placer, con la buena fama o con la utilidad, el que ensalza la justicia está en la verdad, y el que la censura no dice nada sensato, y ni siquiera ha conocido aquello que censura.

—También a mí me parece que no.

—Persuadámoslo dulcemente, ya que no se equivoca a propósito, preguntándole: 'Oh, bienaventurado, ¿no decimos que, acorde con los preceptos legales, las cosas son consideradas honestas o vergonzosas por el hecho de que, en las honestas, la parte bestial de la naturaleza
d se subordina a la humana, mejor dicho, a la divina, en tanto que, en las vergonzosas, la porción mansa es esclavizada por la salvaje?' ¿Dará su asentimiento nuestro interlocutor?

—Sí, si me hace caso.

—'Por consiguiente, y partir de este razonamiento, ¿es beneficioso para alguien apoderarse injustamente de oro, si le acontece que, al mismo tiempo que se apodera del oro, esclaviza lo mejor de sí mismo a lo más
e deleznable? Pues si alguien que, tras recibir oro, entregase a su hijo o a su hija en esclavitud a manos de hombres malos y salvajes, no se benificiaría con eso ni aunque recibiera el oro en gran cantidad, ¿no será desdichado el que someta sin misericordia lo más divino de sí mismo a lo más ateo y abominable? Al recibir el oro
590a como soborno, ¿no será la suya una ruina más terrible aún que la de Erifila[15] cuando aceptó un collar por la vida de su marido?'

—Mucho más —contestó Glaucón—; ya que te respondo en su lugar.

—¿Y no crees que cuando se censura desde antiguo la falta de moderación en el vivir es porque con ello se desata más de la cuenta la terrible bestia, la criatura enorme y multiforme?

—¡Claro!

---

[15] Según la leyenda (cuyos ecos recoge Homero en *Od.* XI 326), Polinice sobornó a Erifila para que persuadiera a su esposo Anfiarao a que integrase el cuerpo de siete caudillos que atacaron Tebas y que perecieron en la empresa. Erifila pereció a manos de Alcmeón, quien así vengó a su padre.

—¿Y no se censura la prepotencia y la irritabilidad cuando hacen crecer e intensifican desproporcionadamente lo que en el hombre hay de la índole del león y de la serpiente? b

—De acuerdo.

—¿Y no son censurados el lujo y la molicie por la flojedad y relajamiento de esa misma parte, cuando hacen surgir la cobardía?

—Sin duda.

—Y la adulación y el servilismo, ¿no son vituperados cuando esta parte impetuosa es sometida a la bestia turbulenta y, por causa de las riquezas y de la insaciable codicia de la bestia, mortifica desde la juventud a aquélla, convirtiéndola en mono en lugar de león?

—Muy cierto.

—Y la artesanía y el trabajo manual, ¿por qué piensas que comportan reproche? ¿Diremos que por algún otro motivo que porque se cuenta entonces con la parte mejor del alma debilitada por naturaleza, de modo que no puede gobernar a las fieras que hay en ella sino que las sirve y sólo es capaz de aprender a adularlas?

—Así parece.

—Y para que semejante hombre sea gobernado por algo semejante a aquello que gobierna al mejor, ¿no diremos que aquél debe ser esclavo de este mejor, que d posee en su interior lo divino que gobierna? Y no lo diremos pensando que ha de gobernarse al esclavo en perjuicio de éste, como creía Trasímaco de los gobernados [16], sino con la idea de que para cualquiera es mejor ser gobernado por lo sabio y divino, sobre todo conteniéndolo en su interior como propio, pero si no, dándole órdenes desde afuera. De este modo todos, bajo el mismo gobierno, seremos semejantes y amigos en lo posible.

—Hablas con rectitud.

---

[16] En I 343b-d.

e —¿Y la ley no patentiza que quiere precisamente esto, en cuanto es aliada de todos cuantos viven en el Estado? También tiene esto en vista nuestro gobierno de los niños, en cuanto no les permitimos ser libres hasta haber implantado en ellos una organización política tal
591a como en el Estado; y después de alimentar lo mejor que hay en ellos con lo que en nosotros es de esa índole, y tras dejar, en lugar de esto último, un guardián y gobernante semejante en cada uno, sólo entonces los pondremos en libertad.

—Lo patentiza, en efecto.

—¿De qué modo, entonces, Glaucón, y por qué razón diremos que es útil cometer injusticia, vivir sin moderación y hacer algo vergonzoso, cosas que harán al hombre más malvado, por más riquezas y otros medios de poder que haya adquirido?

—De ningún modo.

—¿Y de qué modo diremos que es útil al que comete injusticia no ser descubierto ni expiar la falta?
b ¿O no sucede que el que pasa inadvertido se vuelve aún más perverso, mientras que en quien es descubierto y castigado la parte bestial se adormece y domestica, mientras la parte dulce queda liberada? Y en este último caso el alma íntegra, restablecida en su mejor naturaleza, alcanza una condición más valiosa —al adquirir la moderación y la justicia junto con la sabiduría—, que el cuerpo que obtiene fuerza y belleza junto con salud, tanto cuanto más valiosa es el alma que el cuerpo.

—Completamente de acuerdo.

—El hombre provisto de inteligencia, por ende, vivirá intensificando todos sus esfuerzos hacia ese fin, estimando, en primer lugar, los estudios que logren que su alma sea de tal índole, y despreciando lo demás.

—Es evidente.

—Después, en cuanto a la condición y alimento del cuerpo, no los confiará al placer bestial e irracional ni

vivirá vuelto hacia allí, ni siquiera asignará mayor valor al ser fuerte, sano o bello, a menos que a partir de *d* estas cosas llegue a moderarse; antes bien, siempre aparecerá afinando la armonía del cuerpo en vista al acorde del alma.

—Absolutamente así ha de ser, si es que va a ser músico de verdad.

—¿Y no será lo mismo en cuanto al ordenamiento y armonía en la adquisición de riquezas? ¿O bien, deslumbrado por las felicitaciones de la muchedumbre, aumentará hasta el infinito la masa de su fortuna, para tener males infinitos?

—No creo esto.

—Más bien dirigirá su mirada hacia la organización *e* política que tiene dentro de sí, vigilando que no lo perturbe allí lo abundante o lo escaso de su fortuna; y, gobernándose de ese modo, acrecentará su fortuna o la gastará, en la medida que le sea posible.

—De ese modo, precisamente.

—En lo concerniente a los honores, mirará en el mis- 592*a* mo sentido; participará y gustará voluntariamente de aquellos que considere que pueden mejorarlo, pero en cuanto a aquellos que disuelvan el estado habitual de su alma, los rehuirá en público y en privado.

—Por consiguiente —dijo Glaucón—, y al menos si presta atención a eso, no estará dispuesto a actuar en política.

—Eso sí, ¡por el perro! —exclamé—. Ciertamente en su propio Estado actuará, aun cuando no en su patria, salvo que se presente algún azar divino.

—Comprendo: hablas del Estado cuya fundación acabamos de describir, y que se halla sólo en las palabras, ya que no creo que exista en ningún lugar de la *b* tierra.

—Pero tal vez resida en el cielo un paradigma para quien quiera verlo y, tras verlo, fundar un Estado en

su interior. En nada hace diferencia si dicho Estado existe o va a existir en algún lado, pues él actuará sólo en esa política, y en ninguna otra.

—Es probable.

X

—Y es por muchas otras razones por lo que considero que hemos fundado el Estado de un modo enteramente correcto, y puedo decir que esto ocurre sobre todo con lo discurrido acerca de la poesía[1]. 595a

—¿A qué te refieres?

—Al no aceptar de ningún modo la poesía imitativa; en efecto, según me parece, ahora resulta absolutamente claro que no debe ser admitida, visto que hemos discernido las partes del alma[2]. b

—¿Qué quieres significar con eso?

—A vosotros os lo puedo decir, pues no iréis a acusarme ante los poetas trágicos y todos los que hacen imitaciones: da la impresión de que todas las obras de esa índole son la perdición del espíritu de quienes las escuchan, cuando no poseen, como antídoto, el saber acerca de cómo son.

—¿Qué tienes en mente al hablar así?

—Te lo dire, aunque un cierto amor y respeto que tengo desde niño por Homero se opone a que hable. Parece, en efecto, que éste se ha convertido en el primer c
maestro y guía de todos estos nobles poetas trágicos. Pero como no se debe honrar más a un hombre que a la verdad, entonces pienso que debo decírtelo.

[1] Cf. III 394d.

[2] Cf. IV 435b ss.

—De acuerdo.

—Escucha, pues; o, más bien, responde.

—Pregúntame.

—¿Podrías decirme en líneas generales qué es la imitación? Porque yo mismo no comprendo bien a qué apunta esta palabra.

—¿Y acaso crees que yo lo comprenderé?

—No sería insólito, porque muchas veces los que tie-
596a nen la vista menos clara perciben antes que los de mirada más aguda.

—Así será —replicó Glaucón—; pero, estando tú presente, no me animo a decir ni siquiera lo que resulta manifiesto; mira entonces tú mismo.

—En ese caso, ¿quieres que comencemos examinando esto por medio del método acostumbrado? Pues creo que acostumbrábamos a postular una Idea única para cada multiplicidad de cosas a las que damos el mismo nombre[3]. ¿O no me entiendes?

—Sí, te entiendo.

—Tomemos ahora la multiplicidad que prefieras. Por
b ejemplo, si te parece bien, hay muchas camas y mesas.

—Claro que sí.

—Pero Ideas de estos muebles hay dos: una de la cama y otra de la mesa.

—Sí.

—¿Y no acostumbramos también a decir que el artesano dirige la mirada hacia la Idea cuando hace las camas o las mesas de las cuales nos servimos, y todas las demás cosas de la misma manera?[4]. Pues ningún artesano podría fabricar la Idea en sí. O ¿de qué modo podría?

---

[3] Cf. VI 507b y nota 20 al libro VI.

[4] Cf. *Crátilo* 389a ss.; aunque allí el modelo del carpintero que hace la lanzadera no es una Idea trascendente; aquí sí lo es, y por vez primera, ya que anteriormente no han sido mencionadas Ideas de objetos fabricados por el hombre.

—De ningún modo podría.

—Mira ahora qué nombre darás a este artesano.

—¿A qué artesano?

—Al que produce todas aquellas cosas que hace cada uno de los trabajadores manuales.

—Hablas de un hombre hábil y sorprendente.

—Espera, y pronto dirás más que eso. Pues este mismo artesano es capaz, no sólo de hacer todos los muebles, sino también de producir todas las plantas, todos los animales y a él mismo; y además de éstos, fabrica la tierra y el cielo, los dioses y cuanto hay en el cielo y en el Hades bajo tierra.

—¡Hablas de un maestro maravilloso! *d*

—¿Dudas de lo que digo? Dime: ¿te parece que no existe un artesano de esa índole, o bien que se puede llegar a ser creador de estas cosas de un cierto modo, y de otro modo no? ¿No te percatas de que tú también eres capaz de hacer todas estas cosas de un cierto modo?

—¿Y cuál es este modo?

—No es difícil, sino que es hecho por artesanos rápidamente y en todas partes; inclusive con el máximo de rapidez, si quieres tomar un espejo y hacerlo girar hacia todos lados: pronto harás el sol y lo que hay en *e*
el cielo, pronto la tierra, pronto a ti mismo y a todos los animales, plantas y artefactos, y todas las cosas de que acabo de hablar.

—Sí, en su apariencia, pero no en lo que son verdaderamente.

—Bien; y vienes en ayuda del argumento en el momento requerido. Uno de estos artesanos es el pintor, creo. ¿O no?

—Claro que sí.

—Pienso que dirás que lo que hace no es real, aunque de algún modo el pintor hace la cama. ¿No es verdad?

—Sí, pero también esto en apariencia.

597a —¿Y el fabricante de camas? Pues hace un momento decías que no hace la Idea —aquello por lo cual decimos que la cama es cama— sino una cama particular.

—Lo decía, en efecto.

—Por lo tanto, si no fabrica lo que realmente es, no fabrica lo real sino algo que es semejante a lo real mas no es real. De modo que, si alguien dijera que la obra del fabricante de camas o de cualquier otro trabajador manual es completamente real, correría el riesgo de no decir la verdad.

—Al menos así les parecería a aquellos que manejan estos argumentos.

—Por consiguiente, no hemos de asombrarnos si tal obra resulta algo oscuro en relación con la verdad.

b —No nos asombraremos.

—¿Quieres ahora que, en base a estos ejemplos, investiguemos qué cosa es la imitación?

—Si te parece.

—¿No son tres las camas que se nos aparecen, de una de las cuales decimos que existe en la naturaleza y que, según pienso, ha sido fabricada por Dios? ¿O por quién más podría haberlo sido?

—Por nadie más, creo.

—Otra, la que hace el carpintero.

—Sí.

—Y la tercera, la que hace el pintor. ¿No es así?

—Sea.

—Entonces el pintor, el carpintero, Dios, estos tres presiden tres tipos de camas.

—Tres, efectivamente.

—En lo que toca a Dios, ya sea porque no quiso, ya sea porque alguna necesidad pendió sobre él para que no hiciera más que una única cama en la naturaleza, el caso es que hizo sólo una, la Cama que es en sí misma. Dos o más camas de tal índole, en cambio, no han sido ni serán producidas por Dios.

—¿Y esto cómo?

—Porque si hiciera sólo dos, nuevamente aparecería una, de la cual aquellas dos compartirían la Idea; y ésta sería la Cama que es, no las otras dos.

—Correcto.

—Pienso que esto era sabido por Dios, quien, que- d
riendo ser realmente creador de una cama realmente existente y no un fabricante particular de una cama particular, produjo una sola por naturaleza.

—Así parece.

—¿Quieres entonces que demos a éste el nombre de 'productor de naturalezas' respecto de la cama, o algún otro semejante?

—Es justo, ya que ha producido en la naturaleza tanto este objeto como todos los demás.

—¿Y en cuanto al carpintero? ¿No diremos que es artesano de una cama?

—Sí.

—¿Acaso diremos que también el pintor es artesano y productor de una cama?

—De ninguna manera.

—Pero, ¿qué dirás de éste en relación con la cama?

—A mí me parece que la manera más razonable de e
designarlo es 'imitador' de aquello de lo cual los otros son artesanos.

—Sea; ¿llamas consiguientemente 'imitador' al autor del tercer producto contando a partir de la naturaleza?

—De acuerdo.

—Entonces también el poeta trágico, si es imitador, será el tercero contando a partir del rey[5] y de la ver-

[5] Dice ADAM: «Cuando nos dice que Dios construye la Idea de Cama, quiere decir que la Idea del Bien es la fuente de esa Idea... y que la Idea del Bien es *rey* del mundo de las Ideas... pero es bastante posible que la expresión misma fuera proverbial en tiempos de Platón, y se refiriera originariamente a la persona que era subsiguiente en el orden de sucesión al trono persa.»

dad por naturaleza, y lo mismo con todos los demás imitadores.

—Así parece.

—Estamos de acuerdo en cuanto al imitador. Dime
598a ahora lo siguiente con respecto al pintor: ¿qué es lo que crees que intentará imitar, lo que en cada caso está en la naturaleza o las obras de los artesanos?

—Las obras de los artesanos.

—¿Tal como son o tal como aparecen? Delimita más aún esto.

—¿Qué quieres decir?

—Esto: si contemplas una cama de costado o de frente o de cualquier otro modo, ¿difiere en algo de sí misma, o no difiere en nada, aunque parece diversa? Y lo mismo con lo demás.

—Parece diferir, pero no difiere en nada.

b —Examina ahora esto: ¿qué es lo que persigue la pintura con respecto a cada objeto, imitar a lo que es tal como es o a lo que aparece tal como aparece? O sea, ¿es imitación de la realidad o de la apariencia?

—De la apariencia.

—En tal caso el arte mimético está sin duda lejos de la verdad, según parece; y por eso produce todas las cosas pero toca apenas un poco de cada una, y este poco es una imagen. Por ejemplo, el pintor, digamos, retratará a un zapatero, a un carpintero y a todos los demás artesanos, aunque no tenga ninguna experiencia en
c estas artes. No obstante, si es buen pintor, al retratar a un carpintero y mostrar su cuadro de lejos, engañará a niños y a hombres insensatos, haciéndoles creer que es un carpintero de verdad.

—Sin duda.

—Pienso entonces, amigo mío, que respecto de todas estas cosas hemos de pensar lo siguiente: si alguien viene a avisarnos que ha hallado a un hombre entendido en todos los oficios y en todas aquellas cosas que cada

uno conoce, y que no hay nada en que él no sea enten- d
dido con mayor precisión que cualquier otro, es necesario replicar a tal persona que es muy cándida y que, al parecer, ha dado con algún hechicero o imitador que lo ha engañado; de modo que, si le ha parecido que era alguien omnisapiente, ha sido por no ser capaz de discernir la ciencia de la ignorancia y de la imitación.

—Gran verdad.

—Después de esto debemos examinar la tragedia y
a su adalid, Homero, puesto que hemos oído a algunos e
decir que éstos conocen todas las artes, todos los asuntos humanos en relación con la excelencia y el malogro e incluso los asuntos divinos. Porque dicen que es necesario que un buen poeta, si va a componer debidamente lo que compone, componga con conocimiento; de otro modo no será capaz de componer. Hay que examinar, pues, si estos comentaristas, al encontrarse con semejantes imitadores, no han sido engañados, y al ver sus
obras no se percatan de que están alejadas en tres ve- 599a
ces de lo real, y de que es fácil componer cuando no se conoce la verdad; pues estos poetas componen cosas aparentes e irreales. O bien, si tiene algo de peso lo que afirman tales comentaristas, los buenos poetas conocen realmente las cosas que a la mayoría le parece que dicen bien.

—En efecto, debe indagarse eso.

—¿Piensas entonces que, si alguien fuera capaz de crear tanto el objeto que es imitado como su imagen, pondría su celo en entregarse a la artesanía de las imá-
genes, y que en su vida antepondría esto a lo demás, b
como siendo lo mejor?

—No, por cierto.

—Pienso, antes bien, que, si fuera entendido verdaderamente en aquellas cosas que imita, se esforzaría por las cosas efectivas mucho más que por sus imitaciones, e intentaría dejar tras de sí muchas obras bellas como

recuerdo suyo y anhelaría más ser celebrado que ser el que celebra a otros.

—Creo que sí, pues serían bien distintos el honor y el provecho.

—De otras cosas no pediremos cuentas a Homero
c ni a ningún otro de los poetas, preguntándoles si algu-
no de ellos era médico o sólo imitador de los discursos
de los médicos, ni preguntaremos a quiénes se dice que
cualquiera de los poetas antiguos o recientes ha sana-
do, como Asclepio, o qué discípulos en medicina ha de-
jado tras de sí, como éste dejó a sus descendientes, ni
los interrogaremos en lo tocante a las otras artes; dejé-
moslo pasar. Pero en cuanto a los asuntos más bellos
e importantes de los que Homero se propone hablar,
lo relativo a la guerra y al oficio del general, al gobier-
no de los Estados y a la educación del hombre, tal vez
d sea justo preguntarle inquisitivamente: «Querido Ho-
mero, si no es cierto que respecto a la excelencia seas
el tercero contando a partir de la verdad, ni que seas
un artesano de imágenes como el que hemos definido
como imitador, sino que eres segundo y capaz de cono-
cer cuáles ocupaciones tornan mejores a los hombres
y cuáles peores en privado y en público, dinos: ¿cuál
Estado fue mejor gobernado gracias a ti, como Lacede-
monia gracias a Licurgo, y, gracias a muchos otros, nu-
e merosos Estados grandes y pequeños? ¿Qué Estado te
atribuye ser buen legislador en su beneficio, como
lo atribuyen Italia y Sicilia a Carondas y nosotros
a Solón? ¿Y a ti cuál Estado? ¿Puedes mencionar
uno?»

—No creo —dijo Glaucón—, pues ni siquiera lo mencionan los devotos de Homero.

600a —¿Y qué guerra se recuerda del tiempo de Homero que haya sido bien conducida bajo su mando o siguiendo su consejo?

—Ninguna.

—¿Pero se cuentan de él obras propias de un sabio, tales como invenciones ingeniosas múltiples para las artes o para algún otro tipo de actividad, del mismo modo que se cuentan respecto de Tales de Mileto y Anacarsis el escita?

—Nada de esa índole.

—Pero si no se puede decir nada de él en lo público, ¿sí en lo privado? ¿Se cuenta que Homero mismo, mientras vivía, ha dirigido la educación de algunos que lo han amado por su trato y que han legado a sus suce- *b* sores alguna vía homérica de vida, tal como Pitágoras fue amado excepcionalmente por esto, al punto que sus sucesores aún hoy denominan 'pitagórico' un modo de vida por el cual resultan distintos de los demás hombres?

—No, nada de eso se cuenta. Pues en cuanto a Creófilo, el discípulo de Homero, Sócrates, tal vez parezca más ridículo por su educación que por su nombre [6], si es cierto lo que se cuenta acerca de Homero; pues se cuenta que éste padeció en vida un gran descuido por *c* parte de aquél.

—En efecto, se cuenta eso. Pero ¿piensas, Glaucón, que, si Homero hubiese sido realmente capaz de educar a los hombres y hacerlos mejorar, no habría hecho numerosos discípulos que lo honraran y amaran? Sin embargo, el caso es que Protágoras de Abdera, Pródico de Ceos y muchos otros, en sus lecciones privadas, podían inculcar en sus contemporáneos la idea de que no se- *d* rían capaces de administrar ni su casa ni su Estado si ellos no supervisaban su educación, y por esta sabiduría eran amados hasta tal punto que por poco sus discípulos no los paseaban sobre sus hombros; los contemporáneos de Homero, por el contrario, si éste hubiera podido ayudar a los hombres respecto a la excelencia,

---

[6] Por su composición etimológica, «Creófilo» significaría algo así como «de la tribu de la carne».

¿le habrían permitido a éste y a Hesíodo ir recitando
sus poemas de un lado a otro? Más bien ¿no se habrían
e aferrado a ellos más que al oro y los habrían obligado
a vivir consigo en sus casas y, en caso de no persuadir-
los, no los habrían seguido por cualquier lado por donde
fueran, hasta sacar suficiente partido de su enseñanza?

—Creo, Sócrates, que dices absolutamente la verdad.

—Dejamos establecido, por lo tanto, que todos los
poetas, comenzando por Homero, son imitadores de imá-
genes de la excelencia y de las otras cosas que crean,
sin tener nunca acceso a la verdad; antes bien, como
601a acabamos de decir, el pintor, al no estar versado en
el arte de la zapatería, hará lo que parezca un zapatero
a los profanos en dicho arte, que juzgan sólo en base
a colores y a figuras.

—De acuerdo.

—Así también, se me ocurre, podemos decir que el
poeta colorea cada una de las artes con palabras y fra-
ses, aunque él mismo sólo está versado en el imitar,
de modo que a los que juzgan sólo en base a palabras
les parezca que se expresa muy bien, cuando, con el
debido metro, ritmo y armonia, habla acerca del arte
de la zapatería o acerca del arte del militar o respecto
b de cualquier otro; tan poderoso es el hechizo que pro-
ducen estas cosas. Porque si se desnudan las obras de
los poetas del colorido musical y se las reduce a lo que
dicen en sí mismas, creo que sabes el papel que hacen,
pues ya lo habrás observado.

—Sí, por cierto.

—Se parecen a esos rostros que son jóvenes pero no
bellos, tal como se los ve cuando han dejado atrás la
flor de la juventud.

—Absolutamente de acuerdo.

—Ven ahora y observa esto. Decimos que el creador
de imágenes, el imitador, no está versado para nada en
c lo que es sino en lo que parece. ¿No es así?

—Sí.

—Pero no dejemos a medias lo dicho, sino mirémoslo debidamente.

—Habla.

—El pintor, decimos, pinta las riendas y el freno.

—Sí.

—Pero son el talabartero y el herrero quienes las hacen.

—De acuerdo.

—Ahora bien, ¿es el pintor quien sabe cómo deben ser las riendas y el freno? ¿O no es tampoco el que las hace, el herrero y el talabartero, sino que quien sabe es sólo aquel que sabe servirse de tales cosas, el jinete?

—Muy cierto.

—¿Y no diremos que eso es así acerca de todas las cosas?

—¿De qué modo?

—Con respecto a cada cosa hay tres artes: el del que d
la usa, el del que la hace y el del que la imita.

—Sí.

—Y la excelencia, belleza y rectitud de cada instrumento, ser viviente o acción, ¿están referidas a otra cosa que al uso que les corresponde por naturaleza o que fue tenido en cuenta al fabricarlas?

—A ninguna otra cosa.

—Es de toda necesidad, por consiguiente, que el que usa una cosa sea el más experimentado en ella, y que pueda informar al fabricante los efectos buenos o malos que se producen en su uso. Por ejemplo, el flautista informa al fabricante de flautas sobre las flautas que e
sirven para tocar, le ordenará cómo debe hacerlas, y aquél cumplirá sus órdenes.

—Claro que sí.

—De este modo, el entendido informa sobre cuáles son las flautas buenas y malas, y el otro, confiando en él, las fabrica.

—Sí.

—Respecto del mismo instrumento, por consiguiente, el fabricante poseerá una recta opinión en lo tocante a su bondad y maldad, debido a su relación con el en-
602a tendido, y al verse obligado a atender al entendido, en tanto que éste, que es quien usa el objeto, es el que posee el conocimiento.

—De acuerdo.

—En cuanto al imitador, ¿a partir del uso será que posee conocimiento acerca de si lo que pinta es bello y recto o no? ¿O acaso tendrá una opinión correcta debido a la relación forzosa con el entendido y por haber sido instruido por él sobre cómo pintar?

—Ni una cosa ni la otra.

—El imitador, por ende, no tendrá conocimiento ni opinión recta de las cosas que imita, en cuanto a su bondad o maldad.

—Parece que no.

—¡Pues encantador es el imitador poético en cuanto a sabiduría de las cosas que hace!

—No precisamente encantador.

b —No obstante, aunque no sepa si cada cosa es buena o mala, imitará de todos modos; sólo que, a lo que parece, ha de imitar lo que pasa por bello para la multitud ignorante.

—No podría ser de otro modo.

—Entonces parece que estamos razonablemente de acuerdo en que el imitador no conoce nada digno de mención en lo tocante a aquello que imita, sino que la imitación es como un juego que no debe ser tomado en serio; y los que se abocan a la poesía trágica, sea en yambos o en metro épico, son todos imitadores como los que más.

—Muy de acuerdo.

c —¡Por Zeus! ¿No es esta imitación algo situado en el tercer lugar a partir de la verdad?

—Sí.

—¿Y respecto de qué parte del hombre posee el poder que posee?

—¿A cuál parte te refieres?

—A ésta: una misma magnitud, según la veamos de cerca o de lejos, no nos parece igual.

—No, en efecto.

—Y las mismas cosas parecen curvas o rectas según se las contemple dentro del agua o fuera de ésta, o cóncavas y convexas por el error de la vista en lo relativo
a los colores, y es patente que se produce todo este d
tipo de perturbación en nuestra alma. Y es a esta dolencia de la naturaleza que se dirige la pintura sombreada —a la que no le falta nada para el embrujamiento—, la prestidigitación y todos los demás artificios de esa índole.

—Es cierto.

—Y el medir, el contar y el pesar se han acreditado como los más agraciados auxiliares para evitar esto, de modo que no impere en nosotros lo que parece mayor y menor, más numeroso o más pesado, sino lo que calcula, mide y pesa.

—Claro.

—Pero ¿no es esto función del alma razonada?

—De ésta, en efecto.

—Y a ésta, tras haber medido y declarado que ciertas cosas son mayores o menores que otras o iguales a éstas, con frecuencia las mismas cosas aparecen como contrarias al mismo tiempo.

—Si.

—Pero ¿no hemos dicho que es imposible para la misma parte del alma emitir a la vez opiniones contrarias sobre lo mismo?

—Sí, y lo dijimos correctamente.

—Por consiguiente, la parte que opina al margen 603a
de la medición no puede ser la misma que la que opina según la medición.

—No, en efecto.

—Ahora bien, la parte que confía en la medición y en el cálculo ha de ser la mejor del alma.

—Sin duda.

—Por lo tanto, lo que se le opone es algo correspondiente a nuestras partes inferiores.

a —Necesariamente.

—Pues fue queriendo llegar a un acuerdo sobre esto que dijé que la pintura y en general todo arte mimético realiza su obra lejos de la verdad, y que se asocia con aquella parte de nosotros que está lejos de la sabiduría
b y que es su querida y amiga sin apuntar a nada sano ni verdadero.

—Absolutamente de acuerdo.

—Por consiguiente, el arte mimético es algo inferior que, conviviendo con algo inferior, engendra algo inferior.

—Así parece.

—¿Y esto lo decimos sólo de la imitación que concierne a la vista, o también de la que concierne al oído, a la que llamamos 'poesía'?

—Probablemente también de ésta.

—Pero no nos confiemos tan sólo en la analogía con la pintura, sino marchemos hasta la parte del espíritu
c con la que trata la poesía imitativa y veamos si es inferior o valiosa.

—Hay que hacerlo.

—Propongamos la cuestión así: la poesía imitativa imita, digamos, a hombres que llevan a cabo acciones voluntarias o forzadas, y que, a consecuencia de este actuar, se creen felices o desdichados; y que en todos estos casos se lamentan o se regocijan. ¿Queda algo aparte de esto?

—No, nada.

—Pues bien, en todas estas situaciones, ¿se mantie-
d ne el hombre de acuerdo consigo mismo? ¿O bien,

como sucedía con la vista, entra en discordia interior y sostiene opiniones contrarias al mismo tiempo respecto de los mismos objetos y se halla así, también en sus actos, en disensión y en lucha contra sí mismo? Pero recuerdo algo que hace que no sea necesario que convengamos en este punto; pues en nuestra argumentación precedente[7] hemos estado suficientemente de acuerdo en que nuestra alma está colmada de miles de contradicciones de esta índole, que se suscitan al mismo tiempo.

—Y hemos estado de acuerdo correctamente.

—Correctamente, en efecto; pero entonces pasamos
por alto algo que ahora me parece indispensable ex- c
poner.

—¿Qué cosa?

—Decíamos entonces[8] que un hombre razonable que sufra una desgracia tal como la pérdida de un hijo o de cualquier otra cosa que estime en mucho la sobrellevará con mayor facilidad que los demás.

—De acuerdo.

—Examinemos ahora si no siente ningún agobio, o bien, si, siendo esto imposible, de algún modo modera su dolor.

—Más bien es esto lo cierto.

—Dime todavía esto: ¿cuándo piensas que comba- 604a
tirá más el sufrimiento y lo resistirá, cuando es visto por sus semejantes o cuando se queda en la soledad solo consigo mismo?

—Cuando es visto por otros; y la diferencia es grande.

—Al estar solo, en cambio, creo que se atreverá a proferir muchos gritos que le daría vergüenza que alguien los escuchara, y hará muchas cosas que no consentiría que alguien le viera hacerlas.

---

[7] En IV 439b.

[8] En III 387d.

—Así es.

—¿Y no es la razón y la ley las que lo inducen a
b resistir, mientras que es su afección la que lo arrastra hacia el sufrimiento?

—Es verdad.

—Pero cuando se suscitan en el hombre al mismo tiempo dos movimientos opuestos respecto de lo mismo, decimos que necesariamente hay en él dos partes.

—Sin duda.

—Y que una de ellas está dispuesta a obedecer la ley en lo que ésta le dicta.

—¿Cómo?

—De algún modo la ley dice que lo más positivo es guardar al máximo la calma en los infortunios y no irritarse, dado que no está claro qué hay de bueno y de malo en tales sucesos, que no se adelanta nada en
c afrontarlos coléricamente y que además ninguno de los asuntos humanos es digno de gran inquietud; y que la aflicción se torna un obstáculo para lo que debería sobrevenir rápidamente en nuestra ayuda en tales casos.

—¿A qué te refieres?

—A la reflexión sobre lo que ha acontecido. Como cuando se echan los dados, frente a la suerte echada hay que disponer los propios asuntos del modo que la razón escoja como el mejor; y no hacer como niños, que, tras haberse golpeado, se agarran la parte afectada y pasan el tiempo dando gritos, sino acostumbrar al alma
d a darse a la curación rápidamente y a levantar la parte caída y lastimada, suprimiendo la lamentación con el remedio.

—Sin duda es éste el modo más correcto de comportarse ante los infortunios.

—Por lo tanto, decimos que la mejor parte de nosotros es la que está dispuesta a obedecer este razonamiento.

—Es evidente.

—En cambio, la parte que conduce al recuerdo de lo acontecido y a las quejas, siendo inconsolable, ¿no diremos que es la parte irracional, perezosa y amiga de la cobardía?

—Lo diremos, por cierto.

—Y es la parte irritable la que cuenta con imitacio- *e*
nes abundantes y variadas, en tanto que el carácter sabio y calmo, siempre semejante a si mismo, no es fácil de imitar, ni de aprehender cuando es imitado, sobre todo por los hombres de toda índole congregados en el teatro para un festival; porque la imitación estaría presentando un carácter que les es ajeno.

—Absolutamente de acuerdo. 605*a*

—Por lo demás, es patente que el poeta imitativo no está relacionado por naturaleza con la mejor parte del alma, ni su habilidad está inclinada a agradarla, si quiere ser popular entre el gentío, sino que por naturaleza se relaciona con el carácter irritable y variado, debido a que éste es fácil de imitar.

—Es evidente.

—Por lo tanto, es justo que lo ataquemos y que lo pongamos como correlato del pintor; pues se le asemeja en que produce cosas inferiores en relación con la
verdad, y también se le parece en cuanto trata con la *b*
parte inferior del alma y no con la mejor. Y así también es en justicia que no lo admitiremos en un Estado que vaya a ser bien legislado, porque despierta a dicha parte del alma, la alimenta y fortalece, mientras echa a perder a la parte racional, tal como el que hace prevalecer políticamente a los malvados y les entrega el Estado, haciendo sucumbir a los más distinguidos. Del mismo modo diremos que el poeta imitativo implanta en el alma particular de cada uno un mal gobierno, congraciándose con la parte insensata de ella, que no diferencia *c*
lo mayor de lo menor y que considera a las mismas co-

sas tanto grandes como pequeñas, que fabrica imágenes y se mantiene a gran distancia de la verdad.

—De acuerdo.

—Pero aún no hemos formulado la mayor acusación contra la poesía; pues lo más terrible es su capacidad de dañar incluso a los hombres de bien, con excepción de unos pocos.

—¿Cómo no va a ser lo más terrible, si hace eso?

—Escucha y examina. Cuando los mejores de nosotros oímos a Homero o a alguno de los poetas trágicos
d que imitan a algún héroe en medio de una aflicción, extendiéndose durante largas frases en lamentos, cantando y golpeándose el pecho, bien sabes que nos regocijamos y, abandonándonos nosotros mismos, los seguimos con simpatía y elogiamos calurosamente como buen poeta al que hasta tal punto nos pone en esa disposición.

—¡Claro que lo sé bien!

—Pero cuando se suscita un pesar en nosotros mismos, date cuenta de que nos enorgullecemos de lo con-
e trario, a saber, de poder guardar calma y aguantarnos, en el pensamiento de que esto es lo que corresponde a un varón, y que lo que antes alabábamos corresponde a una mujer.

—Me doy cuenta.

—¿Pero es correcto este elogio, cuando al ver un hombre de tal índole que nosotros mismos no aceptaríamos ser, sino que nos avergonzaríamos, no sentimos abominación sino que nos regocijamos y lo alabamos?

—No, por Zeus, eso no parece razonable.

606*a* —Claro está, al menos si lo examinas de este modo.

—¿De qué modo?

—Ten en cuenta que la parte del alma que entonces reprimíamos por la fuerza en las desgracias personales, la que estaba hambrienta de lágrimas y de quejidos y buscaba satisfacerse adecuadamente —pues está en su naturaleza el desear tales cosas—, ésa es la parte a la

que los poetas satisfacen y deleitan; en tanto que lo que es por naturaleza lo mejor de nosotros, dado que no ha sido suficientemente educado ni por la razón ni por la costumbre, afloja la vigilancia de la parte quejum- b
brosa, en cuanto que lo que contempla son aflicciones ajenas, y no ve nada vergonzoso en elogiar y compadecer a otro que, diciéndose hombre de bien, se lamenta de modo inoportuno, sino que estima que extrae de allí un beneficio, el placer, y no aceptaría verse privado de él por haber desdeñado el poema en su conjunto. Pienso, en efecto, que pocos pueden compartir la reflexión de que lo que experimentamos de las aflicciones ajenas revierte sobre nosotros mismos, pues después de haber nutrido y fortalecido la conmiseración respecto de otros, no es fácil reprimirla en nuestros propios padecimientos.

—Es muy cierto.

—¿Y no rige el mismo argumento respecto de lo ridículo? Porque cuando escuchas en la comedia o en la conversación privada payasadas que a ti mismo te avergonzaría decir, y lo gozas intensamente en lugar de detestarlo como perversidad, ¿no haces lo mismo que en el caso de lo patético? En efecto, esta disposición a hacer reír que reprimías, en ti mismo, por medio de la razón, por temor a la reputación de payaso, ahora la liberas; y tras haber fortalecido este impulso juvenil, con frecuencia te dejas arrastrar inadvertidamente hasta el punto de convertirte en un comediante en la charla habitual.

—Por cierto que sí.

—Y en cuanto a las pasiones sexuales y a la cólera d
y a cuantos apetitos hay en el alma, dolorosos o agradables, de los cuales podemos decir que acompañan a todas nuestras acciones, ¿no produce la imitación poética los mismos efectos? Pues alimenta y riega estas cosas, cuando deberían secarse, y las instituye en gobernantes de nosotros, cuando deberían obedecer para que nos vol-

vamos mejores y más dichosos en lugar de peores y más desdichados.

—No puedo decir que sea de otro modo.

—Por lo tanto, Glaucón, cuando encuentres a quienes alaban a Homero diciendo que este poeta ha educado a la Hélade, y que con respecto a la administración y educación de los asuntos humanos es digno de que se le tome para estudiar, y que hay que disponer toda nuestra vida de acuerdo con lo que prescribe dicho poe-
607*a* ta, debemos amarlos y saludarlos como a las mejores personas que sea posible encontrar, y convenir con ellos en que Homero es el más grande poeta y el primero de los trágicos, pero hay que saber también que, en cuanto a poesía, sólo deben admitirse en nuestro Estado los himnos a los dioses y las alabanzas a los hombres buenos. Si en cambio recibes a la Musa dulzona, sea en versos líricos o épicos, el placer y el dolor reinarán en tu Estado en lugar de la ley y de la razón que la comunidad juzgue siempre la mejor.

—Es una gran verdad.

b —Esto es lo que quería decir como disculpa, al retornar a la poesía, por haberla desterrado del Estado, por ser ella de la índole que es: la razón nos lo ha exigido. Y digámosle, además, para que no nos acuse de duros y torpes, que la desavenencia entre la filosofía y la poesía viene de antiguo. Leemos, por ejemplo, «la perra gruñona que ladra a su amo» [9], «importante en
c la charla vacía de los tontos», «la multitud de las cabezas excesivamente sabias» [10], «los pensadores sutiles

[9] ADAM, *ad loc.*, y WILAMOWITZ (*Platon*, II. Berlín, 1919, pág. 385) comparan esta cita con la de *Leyes* XII 967b, donde se dice que los poetas «comparan a los filósofos con perros que acostumbran a ladrar de balde». Se entiende entonces que la perra es la filosofía. Todas estas frases alusivas a la filosofía corresponden a poetas que no ha sido posible identificar.

[10] Recordamos al lector que seguimos el texto de Adam.

porque son pobres», y mil otras señales de este antagonismo. No obstante, quede dicho que, si la poesía imitativa y dirigida al placer puede alegar alguna razón por la que es necesario que exista en un Estado bien gobernado, la admitiremos complacidos, conscientes como estamos de ser hechizados por ella. Pero sería sacrílego renunciar a lo que creemos verdadero. Dime, amigo mío, ¿no te dejas embrujar tú también por la poesía, sobre d
todo cuando la contemplas a través de Homero?

—Sí, mucho.

—¿Será justo, entonces, permitirle regresar a nuestro Estado, una vez hecha su defensa en verso lírico o en cualquier otro tipo de metro?

—De acuerdo.

—Concederemos también a sus protectores —aquellos que no son poetas sino amantes de la poesía— que, en prosa, aleguen a su favor que no sólo es agradable sino también beneficiosa tanto respecto de la organización política como de la vida humana, y los escucharemos gustosamente; pues seguramente ganaríamos si se reve- e
la ser no sólo agradable sino también beneficiosa.

—¿Y cómo no hemos de ganar?

—Pero si no pueden alegar nada, mi querido amigo, haremos como los que han estado enamorados y luego consideran que ese amor no es provechoso y, aunque les duela, lo dejan; así también nosotros, llevados por el amor que hacia esta poesía ha engendrado la educación de nuestras bellas instituciones políticas, estare- 608a
mos complacidos en que se acredite con el máximo de bondad y verdad; pero, hasta tanto no sea capaz de defenderse, la oiremos repitiéndonos el mismo argumento que hemos enunciado, como un encantamiento, para precavernos de volver a caer en el amor infantil, que es el de la multitud; la oiremos, por consiguiente, con el pensamiento de que no cabe tomar en serio a la poesía de tal índole, como si fuera seria y adherida a la verdad,

b y de que el oyente debe estar en guardia contra ella, temiendo por su gobierno interior, y de que ha de creer lo que hemos dicho sobre la poesía.

—Convengo por completo contigo.

—Grande, en efecto, es la contienda, mi querido Glaucón, mucho más grande de lo que parece, entre llegar a ser bueno o malo; de modo que ni atraídos por el honor o por las riquezas o por ningún cargo, ni siquiera por la poesía, vale la pena descuidar la justicia o el resto de la excelencia.

—Convengo contigo en vista de lo expuesto, y pienso que cualquiera también convendrá.

—Con todo, no hemos expuesto las mayores retribuciones de la excelencia y los premios propuestos.

—Hablas de algo extraordinariamente grande, si es que existe otra cosa más grande que las ya mencionadas.

—Pero ¿qué podría llegar a ser grande en un tiempo tan pequeño? Pues todo el tiempo que transcurre desde la niñez hasta la vejez es poco en comparación con la totalidad del tiempo.

—Desde luego no es nada.

d —Ahora bien, ¿piensas que una cosa inmortal ha de esforzarse en lo tocante a este breve tiempo, pero no en lo tocante a la totalidad?

—No lo pienso, pero ¿qué quieres decir con eso?

—¿No te percatas de que nuestra alma es inmortal y jamás perece?

Y Glaucón, mirándome sorprendido, exclamó:

—No, ¡por Zeus! Pero ¿puedes decir eso?

—Debo estarlo, y pienso que tú también, pues no es nada difícil.

—Para mí sí, pero con gusto oiría de ti eso que no es difícil.

—Escucha.

—Habla.

—¿Llamas a algo 'bueno' y a algo 'malo'?

—Sí.

—¿Y lo piensas como yo?

—¿De qué modo?

—Todo lo que corrompe y destruye es lo malo, lo que preserva y beneficia es lo bueno.

—De acuerdo.

—¿Y dices que para cada cosa hay algo malo y algo bueno? Por ejemplo, la oftalmía para los ojos, la en- 609a
fermedad para el cuerpo entero, el nublo para el trigo, la putrefacción para la madera, el orín para el bronce y el hierro, y, como digo, prácticamente para todas y cada una de las cosas, un mal y una enfermedad que le corresponden por naturaleza.

—Así es.

—Y cuando alguno de estos males sobreviene a una cosa, ¿no hace acaso perversa a la cosa a la que sobreviene, terminando por disolverla y destruirla?

—Claro que sí.

—Por consiguiente, el mal que por naturaleza corresponde a cada cosa y la perversión la destruyen; y, si no la destruye el mal, ninguna otra cosa podrá ya corromperla. En efecto, el bien jamás la destruirá, ni b
tampoco lo que no es ni malo ni bueno.

—Sin lugar a dudas.

—Por lo tanto, si descubrimos algún ser en el cual haya un mal que lo envilece pero que no puede disolverlo ni destruirlo, ¿no sabremos con eso que un ser de tal naturaleza no puede perecer?

—Probablemente.

—Pues bien, ¿no hay para el alma algo que la hace mala?

—Por cierto que sí, todas las cosas que hemos enumerado, como la injusticia, la inmoderación, la cobardía y la ignorancia.

—¿Y acaso alguno de estos males la disuelve o destruye? Mira que no nos engañemos creyendo que el hom-

bre injusto e insensato que es sorprendido delinquiendo perece entonces a causa de la injusticia, que es el mal de esa alma. Más bien piénsalo así: del mismo modo que la enfermedad, que es la perversión del cuerpo, corrompe y destruye a éste y lo conduce a no ser siquiera cuerpo, también todas las cosas que acabamos
d de mencionar, por causa de la maldad propia de ellas, que se les adhiere y reside en ellas, se corrompen hasta desembocar en el no ser. ¿No es cierto?

—Sí.

—Ven, pues, y examina el alma de la misma manera: la injusticia ínsita en ella, así como los demás males que se adhieren y residen en ella, ¿la corrompen y exterminan hasta llevarla a la muerte, separada del cuerpo?

—Eso de ningún modo.

—Por otra parte, sería irracional pensar que la perversión de una cosa destruye a otra, mientras que no lo logra la perversión propia de ésta.

—Completamente irracional.

e —Mira, Glaucón, que no es por causa de la perversión que se halla en los alimentos que pensamos que el cuerpo debe perecer, sea porque estén rancios o podridos o lo que fuere; más bien es cuando la perversión de los alimentos engendra en el cuerpo la maldad propia de éste, que decimos que el cuerpo ha sucumbido debido a estos alimentos, pero por causa de su propio mal, que es la enfermedad. Dado que los alimentos son una cosa y el cuerpo otra, jamás debemos estimar que
610*a* el cuerpo perezca por la perversión de los alimentos, o sea, por un mal ajeno, hasta tanto éste no introduzca en el cuerpo el mal que es propio de éste.

—Hablas muy correctamente.

—De acuerdo con el mismo razonamiento, mientras la perversión del cuerpo no introduzca en el alma la perversión de ésta, nunca estimaremos que el alma pe-

rece por causa de un mal ajeno sin la perversión peculiar del alma, y que así una cosa perezca por el mal de otra.

—Tienes razón.

—Demostremos, entonces, que esto que decimos es erróneo, o bien, mientras no sea refutado, no digamos b
nunca que el alma perece por causa de la fiebre o de cualquier otra enfermedad o por causa de un asesinato, ni aunque se cortara todo el cuerpo en pedacitos. Antes de eso tendría que demostrarse que, por causa de los padecimientos del cuerpo, el alma se torna más injusta y sacrílega. No permitiremos que se diga que, por obra del surgimiento de un mal ajeno a una cosa, si no se le añade el mal peculiar de ella, el alma o cualquier c
otra cosa vaya a perecer.

—Sin duda alguna, nadie demostrará que las almas de los moribundos se vuelven más injustas por efecto de la muerte.

—Pero si alguien se atreve a atacar nuestros razonamientos, si para no verse forzado a convenir que las almas son inmortales, dice que el moribundo se vuelve más malvado e injusto, consideraremos que, si dice verdad quien afirma tal cosa, la injusticia es mortal, no menos que la enfermedad, para quien la posee, y también que por obra de este mal, asesino por su propia d
naturaleza, mueren quienes lo reciben, más rápidamente quienes lo reciben en mayor cantidad, más lentamente los otros; y no como ahora, que los injustos mueren a causa de la pena que les infligen otros.

—Por Zeus, que no parecería entonces la injusticia algo demasiado terrible, si es mortal para quien la asume, pues así se desembarazaría de sus males. Más bien pienso que se revela como todo lo contrario, que mata a los demás cuando puede, y en cambio al que la asume e
lo torna bien vivo, y además de vivo, despierto; tan lejos de la muerte, parece, vive la injusticia.

—Hablas bien —respondí—. Porque cuando la perversión propia del alma y su mal propio no son capaces de matarla y destruirla, difícilmente el mal asignado para la destrucción de otro objeto hará sucumbir al alma o a cualquier otra cosa, excepto aquella a la cual está asignado.

—Difícilmente, en verdad.

—En cambio, cuando algo no perece a causa de un
611a mal ni propio ni ajeno, es evidente que forzosamente ha de existir siempre, y, si existe siempre, que es inmortal.

—Es forzoso.

—Tengamos esto como siendo así; y si es así, advierte que existen siempre las mismas almas, puesto que, al no perecer ninguna, no pueden llegar a ser menos ni tampoco más. En efecto, si se acrecentara el número de los seres inmortales, este acrecentamiento provendría, como te das cuenta, de lo mortal, y todas las cosas concluirían por ser inmortales.

—Dices la verdad.

—Pero eso no lo hemos de pensar, pues la razón no
b lo consiente, así como tampoco que el alma, en su naturaleza más verdadera, sea de tal índole que esté plena de variedad, desemejanza y diferencia con respecto a sí misma.

—¿Qué quieres decir?

—No es fácil que sea eterno algo compuesto de muchas partes y necesitado de una composición que no es la más bella, tal como se nos ha mostrado el alma.

—No es probable, en efecto.

—Que el alma es inmortal, el argumento que acabamos de dar, con los demás argumentos, nos fuerzan a
c admitirlo. Pero para saber cómo es en verdad, debemos contemplarla no como la vemos ahora, estropeada por la asociación con el cuerpo y por otros males, sino que hay que contemplarla suficientemente con el razona-

miento, tal cual es cuando llega a ser pura. Entonces se la hallará mucho más bella y se percibirá más claramente la justicia y la injusticia y todo lo que acabamos de describir. Lo que decimos ahora respecto de ella es cierto en lo que toca a su apariencia presente; y la hemos contemplado en una condición tal como la del dios d
del mar Glauco[11], cuya naturaleza primitiva, al verlo, no es fácil distinguir ya que, de las partes antiguas de su cuerpo, unas han sido desgarradas, otras estrujadas y estropeadas completamente por las olas, en tanto se han añadido a su naturaleza otras por aglomeración de conchas, algas y piedras, de modo que se asemeja más a una bestia que a lo que es por naturaleza. Y es así como contemplamos el alma, afectada en su condición natural por miles de males. Pero ahora debemos mirar hacia allí, Glaucón.

—¿Hacia dónde?

—Hacia su amor por la sabiduría; y debemos adver- e
tir a qué objetos alcanza y a qué compañía apunta, dada su afinidad con lo divino, inmortal y siempre existente, así como qué llegaría a ser si siguiese a algo de tal índole y fuera llevada por este impulso fuera del mar en el que ahora está, desnudándose de las piedras y conchas que actualmente la cubren —porque hace 612a
sus festines en la tierra— y que crecen a su alrededor, como abundancia terrosa y pétrea, a causa de estos festines que son llamados 'bienaventurados'. Entonces se verá su verdadera naturaleza, y si es compuesta o simple en su forma, qué es ella y cómo es. Pienso que por el momento hemos descrito razonablemente sus afecciones y formas durante la vida humana.

—Completamente de acuerdo.

---

[11] Glauco, originariamente un pescador, se convirtió en dios del mar.

—Pues bien; hemos alejado las dificultades que se
b habían suscitado en la argumentación [12], sin poner en juego las recompensas de la justicia ni su reputación, tal como vosotros decís que lo hacen Homero y Hesíodo, y hemos descubierto que la justicia es en sí misma lo mejor para el alma en si misma, y que ésta debe hacer lo justo cuente o no con el anillo de Giges [13] y, además de semejante anillo, el yelmo de Hades [14].

—Dices una gran verdad.

—Pues entonces, Glaucón, ¿qué reproche cabe ahora
c si asignamos a la justicia y el resto de la excelencia cuantas recompensas aportan al alma de manos de los hombres y de los dioses, tanto mientras el hombre vive como después de muerto?

—Absolutamente ninguno.

—¿Me podéis devolver ahora lo que os presté en el argumento?

—¿A qué te refieres?

—Yo os he concedido que el justo podía parecer injusto y el injusto justo, pues vosotros estimabais [15] que, si bien no era posible que esto pasara inadvertido a los dioses ni a los hombres, no obstante debía ser concedido en favor del argumento, para que hubiera una decisión entre la justicia en sí misma y la injusticia en
d sí misma. ¿O no recuerdas?

—Sería injusto que no lo recordara.

—Ahora, pues, que la cosa está decidida, os reclamo nuevamente en nombre de la justicia, que convengáis conmigo respecto de la reputación que tiene entre los dioses y los hombres, a fin de hacer suyos los premios que gana por su apariencia y que confiere a quienes

---

[12] Cf. II 363b.

[13] Cf. II 359d-e.

[14] En *Il.* V 845 Atenea se pone el yelmo de Hades para tornarse invisible ante Ares.

[15] Referencia imprecisa, tal vez a II 361a-d.

la poseen, ya que ha sido puesto de manifiesto que concede las bondades procedentes de la realidad, y que no engaña a quienes la obtienen verdaderamente.

—Tu reclamo es justo.

—Concededme, ante todo, que a los dioses no se les escapa cómo son el hombre justo y el injusto.

—Lo concedemos.

—Y si no les escapa, uno será amado de los dioses y otro odiado por los dioses, tal como hemos convenido en un comienzo.

—Así es.

—¿Y no convendremos en que para el amado de los
dioses todo cuanto procede de éstos resulta del mejor 613a
modo, salvo que le corresponda un mal necesario procedente de una falta anterior?

—De acuerdo.

—Cabe suponer, por consiguiente, respecto del varón justo, que, aunque viva en la pobreza o con enfermedades o con algún otro de los que son tenidos por males, esto terminará para él en bien, durante la vida o después de haber muerto. Pues no es descuidado por los dioses el que pone su celo en ser justo y practica
la virtud, asemejándose a Dios en la medida que es b
posible para un hombre.

—Es natural que un hombre de tal índole no sea descuidado por lo que le es semejante.

—Y respecto del hombre injusto, ¿no es necesario pensar lo contrario?

—Sin la menor duda.

—Por consiguiente, tales son los premios que tocan al justo de parte de los dioses.

—También en mi opinión.

—Y de parte de los hombres, ¿no será de este modo, si planteamos las cosas como son? ¿No son los hom-

---

[16] Es decir, cometida en otra existencia.

bres astutos e injustos como aquellos corredores que corren bien al partir pero no cuando se acercan a la
c meta? Saltan rápidamente al comienzo, pero terminan por hacer el ridículo, escapándose sin corona alguna y con las orejas caídas sobre los hombros; los verdaderos corredores, en cambio, llegan a la meta, obtienen los premios y son coronados. ¿No sucede así a menudo con los justos? Hacia el final de cada acción, de la relación con los demás y de la vida gozan de buena reputación y se llevan los premios que les otorgan los hombres.

—Así es.

—¿Tolerarás entonces que yo afirme acerca de los
d justos lo que tú decías [17] acerca de los injustos? Pues afirmaré que los justos, una vez avanzados en edad, detenían el mando en sus Estados, si quieren, se casan con hijas de las familias que prefieren y dan a sus hijos en matrimonio con quienes les place; y cuantas cosas afirmabas tú de los injustos las digo yo de los justos. Y respecto de los injustos diré que la mayoría de ellos, aunque se oculten mientras son jóvenes, hacia el final de la carrera son aprehendidos y quedan en ridículo, y al envejecer se convierten en miserables ultrajados
e tanto por extranjeros como por sus conciudadanos, recibiendo azotes y cuantas cosas tenías por rudas [18], en lo cual decías verdad. Imagínate que me oyes enumerar todo lo que sufren. Mira si has de tolerar lo que digo.

—Claro que sí, pues lo que dices es justo.

—Tales son los premios, recompensas y presentes que
614a llegan al justo, durante su vida, de parte de los dioses y hombres, además de aquellos bienes que le procuraba la justicia en sí misma.

—Son premios bellos y sólidos.

---

17 En II 362b-c.

18 En II 361e, donde Glaucón los refería al hombre justo.

—Pero no son nada, ni en cantidad ni en magnitud, en comparación con aquellos que aguardan a cada uno tras haber muerto. Es necesario escuchar cómo son éstos, a fin de que cada cual tome del discurso lo que debe escuchar.

—Habla, entonces, porque no son muchas las cosas *b* que escucharía con mayor agrado.

—No es precisamente un relato de Alcínoo lo que te voy a contar, sino el relato de un bravo varón [19], Er el armenio, de la tribu panfilia. Habiendo muerto en la guerra, cuando al décimo día fueron recogidos los cadáveres putrefactos, él fue hallado en buen estado; introducido en su casa para enterrarlo, yacía sobre la pira cuando volvió a la vida y, resucitado, contó lo que había visto allá. Dijo que, cuando su alma había dejado el cuerpo, se puso en camino junto con muchas otras *c* almas, y llegaron a un lugar maravilloso, donde había en la tierra dos aberturas, una frente a la otra, y arriba, en el cielo, otras dos opuestas a las primeras. Entre ellas había jueces sentados que, una vez pronunciada su sentencia, ordenaban a los justos que caminaran a la derecha y hacia arriba, colgándoles por delante letreros indicativos de cómo habían sido juzgados, y a los injustos los hacían marchar a la izquierda y hacia abajo, portando por atrás letreros indicativos de lo que habían hecho. Al aproximarse Er, le dijeron que debía convertirse en *d* mensajero de las cosas de allá para los hombres, y le recomendaron que escuchara y contemplara cuanto sucedía en ese lugar. Miró entonces cómo las almas, una vez juzgadas, pasaban por una de las aberturas del cielo y de la tierra, mientras por una de las otras dos subían desde abajo de la tierra almas llenas de suciedad

[19] Juego de palabras entre Alcínoo y *álkimos* «bravo». La alusión es a los relatos que hace Ulises al rey Alcínoo en *Od.* IX-XII y que en la antigüedad fueron titulados «relatos de Alcínoo».

y de polvo, en tanto por la restante descendían desde
e el cielo otras, limpias. Y las que llegaban parecían volver de un largo viaje; marchaban gozosas a acampar en el prado, como en un festival, y se saludaban entre sí cuantas se conocían, y las que venían de la tierra inquirían a las otras sobre lo que pasaba en el cielo, y las que procedían del cielo sobre lo que sucedía en la
615a tierra; y hacían sus relatos unas a otras, unas con lamentos y quejidos, recordando cuantas cosas habían padecido y visto en su marcha bajo tierra —que duraba mil años—, mientras las procedentes del cielo narraban sus goces y espectáculos de inconmensurable belleza. Tomaría mucho tiempo, Glaucón, referir sus múltiples relatos, pero lo principal era lo siguiente: cuantas injusticias había cometido cada una, contra alguien, todas eran expiadas por turno, diez veces por cada una, a
b razón de cien años en cada caso —por ser ésta la duración de la vida humana—, a fin de que se pagara diez veces cada injusticia. Por ejemplo, si algunas eran responsables de muchas muertes, fuera por traicionar a Estados o a ejércitos, reduciéndolos a la esclavitud, o por haber sido partícipes de alguna otra maldad, recibían por cada delito un castigo diez veces mayor; por su parte, las que habían realizado actos buenos y habían sido justas y piadosas, recibían en la misma pro-
c porción su recompensa. En cuanto a los niños que habían muerto en seguida de nacer o que habían vivido poco tiempo, Er contó otras cosas que no vale la pena recordar. Y narraba que eran mayores aún las retribuciones por la piedad e impiedad respecto de los dioses y de los padres, así como por haber cometido asesinatos con su propia mano.

Contó que había estado junto a alguien que preguntaba a otro dónde estaba Ardieo el Grande. Ahora bien, este Ardieo había llegado a ser tirano en algún Estado de Panfilia mil años antes de ese momento, y había

matado a su padre anciano y a su hermano mayor y, d
según se decía, había cometido muchos otros sacrilegios. Dijo Er que el hombre interrogado respondió: «No ha venido ni es probable que venga. En efecto, entre otros espectáculos terribles hemos contemplado éste: cuando estábamos cerca de la abertura e íbamos a ascender, tras padecer todas estas cosas, de pronto divisamos a Ardieo y con él a otros que en su mayor parte habían sido tiranos; también había algunos que habían sido simples particulares que habían cometido grandes crímenes. Cuando pensaban que subirían, e
la abertura no se lo permitía, sino que mugía cuando intentaba ascender alguno de estos sujetos incurablemente adheridos al mal o que no habían pagado debidamente su falta. Allí había unos hombres salvajes y de aspecto ígneo —contó— que estaban alerta, y que, al oír el mugido, se apoderaron de unos y los llevaron; en cuanto a Ardieo y a los demás, les encadenaron los 616a
pies, las manos y la cabeza, los derribaron y, apaleándolos violentamente, los arrastraron al costado del camino y los desgarraron sobre espinas, explicando a los que pasaban la causa por la que les hacían eso, y que los llevaban para arrojarlos al Tártaro.» Allí —dijo Er—, de los muchos y variados temores que habían experimentado, éste excedía a los demás: el de que cada uno oiría el mugido cuando ascendiera, y si éste callaba subían regocijados. De tal índole eran las penas y los castigos, y las recompensas eran correlativas; y después b
de que pasaban siete días en el prado, al octavo se les requería que se levantaran y se pusieran en marcha. Cuatro días después llegaron a un lugar desde donde podía divisarse, extendida desde lo alto a través del cielo íntegro y de la tierra, una luz recta como una columna, muy similar al arco iris pero más brillante y más pura, hasta la cual arribaron después de hacer un día de caminata; y en el centro de la luz vieron los extremos c

de las cadenas, extendidos desde el cielo; pues la luz era el cinturón del cielo, algo así como las sogas de las trirremes; y de este modo sujetaba la bóveda en rotación. Desde los extremos se extendía el huso de la Necesidad, a través del cual giraban las esferas; su vara y su gancho eran de adamanto, en tanto que su tortera era de una aleación de adamanto y otras clases de me-
d tales. La naturaleza de la tortera era de la siguiente manera. Su estructura era como la de las torteras de aquí, pero Er dijo que había que concebirla como si en una gran tortera, hueca y vacía por completo, se hubiera insertado con justeza otra más pequeña —como vasijas que encajan unas en otras—, luego una tercera, una cuarta y cuatro más. Eran, en efecto, en total ocho las
e torteras, insertadas unas en otras, mostrando en lo alto bordes circulares y conformando la superficie continua de una tortera única alrededor de la vara que pasaba a través del centro de la octava. La primera tortera, que era la más exterior, tenía el borde circular más ancho; en segundo lugar la sexta, en tercer lugar la cuarta, en cuarto lugar la octava, en quinto lugar la séptima, en sexto lugar la quinta, en séptimo lugar la tercera y en octavo lugar la segunda [20]. El círculo de la tortera más grande era estrellado, el de la séptima el más brillante, el
617a de la octava tenía su color del resplandor de la séptima, el de la segunda y el de la quinta eran semejantes entre sí y más amarillos que los otros, el tercero tenía el color más blanco, el cuarto era rojizo, el sexto era segundo en blancura. El huso entero giraba circularmente con el mismo movimiento, pero, dentro del conjunto que ro-

[20] PROCLO, *In Rem Publicam* 218-219 KROLL, presenta las siguientes equivalencias de las torteras con los astros: 1 - Estrellas fijas (1.ª); 2 Venus (6.ª); 3 Marte (4.ª); 4 - Luna (8.ª); 5 - Sol (7.ª); 6 - Mercurio (5.ª); 7 - Júpiter (3.ª); 8 - Saturno (2.ª). El ancho de los bordes daría la idea que Platón se hacía de las distancias entre los astros. Cf. J-C.

taba, los siete círculos interiores daban vuelta lentamente en sentido contrario al del conjunto. El que de éstos marchaba más rápido era el octavo; en segundo lugar, y simultáneamente entre sí, el séptimo, el sexto y el b quinto; en tercer lugar, les parecía, estaba el cuarto, que marchaba circularmente en sentido inverso; en cuarto lugar el tercero y en quinto lugar el segundo. En cuanto al huso mismo, giraba sobre las rodillas de la Necesidad; en lo alto de cada uno de los círculos estaba una sirena que giraba junto con el círculo y emitía un solo sonido de un solo tono, de manera que todas las voces, que eran ocho, concordaban en una armonía única. Y había tres mujeres sentadas en círculo a intervalos igua- c les, cada una en su trono; eran las Parcas, hijas de la Necesidad, vestidas de blanco y con guirnaldas en la cabeza, a saber, Láquesis, Cloto y Atropo, y cantaban en armonía con las sirenas: Láquesis las cosas pasadas, Cloto las presentes y Atropo las futuras. Tocando el huso con la mano derecha, en forma intermitente, Cloto ayudaba a que girara la circunferencia exterior; del mismo modo Atropo, con la mano izquierda, la interior; en cuanto a Láquesis, tocaba alternadamente con una u otra d mano y ayudaba a girar alternadamente el círculo exterior y los interiores. Una vez que los hombres llegaban debían marchar inmediatamente hasta Láquesis. Un profeta primeramente los colocaba en fila, después tomaba lotes y modelos de vida que había sobre las rodillas de Láquesis, y tras subir a una alta tribuna, dijo: «Palabra de la virgen Láquesis, hija de la Necesidad: almas efímeras, éste es el comienzo, para vuestro género mortal, de otro ciclo anudado a la muerte. No os escogerá un e demonio [21], sino que vosotros escogeréis un demonio.

---

[21] E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley-Los Ángeles, 1959), págs. 40-42, distingue tres tipos de demonios en Grecia antigua, el tercero de los cuales «es asignado a un individuo particu-

Que el que resulte por sorteo el primero elija un modo
de vida, al cual quedará necesariamente asociado. En
cuanto a la excelencia, no tiene dueño, sino que cada
uno tendrá mayor o menor parte de ella según la honre
o la desprecie; la responsabilidad es del que elige.
Dios está exento de culpa». Tras decir esto, arrojó los
lotes entre todos, y cada uno escogió el que le había
caído al lado, con excepción de Er, a quien no le fue
permitido. A cada uno se le hizo entonces claro el orden
618a en que debía escoger. Después de esto, el profeta colocó
en tierra, delante de ellos, los modelos de vida, en nú-
mero mayor que el de los presentes, y de gran variedad.
Había toda clase de vidas animales y humanas: tiranías
de por vida, o bien interrumpidas por la mitad, y que
terminaban en pobreza, exilio o mendicidad; había vi-
das de hombres célebres por la hermosura de su cuer-
b po o por su fuerza en la lucha, o bien por su cuna y
por las virtudes de sus antepasados; también las había
de hombres oscuros y, análogamente, de mujeres. Pero
no había en estas vidas ningún rasgo del alma, porque
ésta se volvía inexorablemente distinta según el modo
de vida que elegía; mas todo lo demás estaba mezclado
entre si y con la riqueza o con la pobreza, con la enfer-
medad o con la salud, o con estados intermedios entre
éstas. Según parece, allí estaba todo el riesgo para el
c hombre, querido Glaucón. Por este motivo se deben
desatender los otros estudios y preocuparse al máximo
sólo de éste, para investigar y conocer si se puede des-
cubrir y aprender quién lo hará capaz y entendido para
distinguir el modo de vida valioso del perverso, y elegir
siempre y en todas partes lo mejor en tanto sea posible,
teniendo en cuenta las cosas que hemos dicho, en rela-
ción con la excelencia de su vida, sea que se las tome

---

lar, usualmente desde el nacimiento, y determina total o parcialmente su destino individual».

en conjunto o separadamente. Ha de saber cómo la
hermosura, mezclada con la pobreza o la riqueza o con d
algún estado del alma, produce el mal o el bien, y qué
efectos tendrá el nacimiento noble y plebeyo, la perma-
nencia en lo privado o el ejercicio de cargos públicos,
la fuerza y la debilidad, la facilidad y la dificultad de
aprender y todas las demás cosas que, combinándose
entre si, existen por naturaleza en el alma o que ésta
adquiere; de modo que, a partir de todas ellas, sea ca-
paz de escoger razonando el modo de vida mejor o el
peor, mirando a la naturaleza del alma, denominando e
'el peor' al que la vuelva más injusta, y 'mejor' al que
la vuelva más justa, renunciando a todo lo demás, ya
que hemos visto que es la elección que más importa,
tanto en vida como tras haber muerto. Y hay que tener
esta opinión de modo firme, como el adamanto, al mar- 619a
char al Hades, para ser allí imperturbable ante las ri-
quezas y males semejantes, y para no caer en tiranías
y en otras acciones de esa índole con que se producen
muchos males e incurables y uno mismo sufre más aún;
sino que hay que saber siempre elegir el modo de vida
intermedio entre éstos y evitar los excesos en uno u otro
sentido, en lo posible, tanto en esta vida como en cual-
quier otra que venga después; pues es de este modo
como el hombre llega a ser más feliz. b

Y entonces el mensajero del más allá narró que el
profeta habló de este modo: «Incluso para el que llegue
último, si elige con inteligencia y vive seriamente, hay
una vida con la cual ha de estar contento, porque no
es mala. De modo que no se descuide quien elija prime-
ro ni se descorazone quien resulte último». Y contó que,
después de estas palabras, aquel a quien había tocado
ser el primero fue derecho a escoger la más grande ti-
ranía, y por insensatez y codicia no examinó suficiente-
mente la elección, por lo cual no advirtió que incluía c

el destino de devorarse a sus hijos y otras desgracias; pero cuando la observó con más tiempo, se golpeó el pecho, lamentándose de su elección, por haber dejado de lado las advertencias del profeta; pues no se culpó a sí mismo de las desgracias, sino al azar, a su demonio y a cualquier otra cosa menos a él mismo. Era uno de los que habían llegado desde el cielo y que en su vida anterior había vivido en un régimen político bien organizado, habiendo tomado parte en la excelencia, pero
d por hábito y sin filosofía. Y podría decirse que entre los sorprendidos en tales circunstancias no eran los menos los que habían venido del cielo, por cuanto no se habían ejercitado en los sufrimientos. Pero la mayoría de los que procedían de bajo tierra, por haber sufrido ellos mismos y haber visto sufrir a otros, no actuaban irreflexivamente al elegir. Por este motivo, además de por el azar del sorteo, era por lo que se producía para la mayoría de las almas el trueque de males y bienes. Porque si cada uno, cada vez que llegara a la vida de
e aquí, filosofara sanamente y no le tocara en suerte ser de los últimos, de acuerdo con lo que se relataba acerca del más allá probablemente no sería sólo feliz aquí sino que también haría el trayecto de acá para allá y el regreso de allá para acá no por un sendero áspero y subterráneo, sino por otro liso y celestial. Dijo Er, pues, que era un espectáculo digno de verse, el de
620*a* cada alma escogiendo modos de vida, ya que inspiraba piedad, risa y asombro, porque en la mayoría de los casos se elegía de acuerdo con los hábitos de la vida anterior. Contó que había visto al alma que había sido de Orfeo eligiendo la vida de un cisne, por ser tal su odio al sexo femenino, a raíz de haber muerto a manos suyas, que no consentía en nacer procreada en una mujer; y que había visto también el alma de Támiras escogiendo la vida de un ruiseñor, y, a su vez, a un cisne

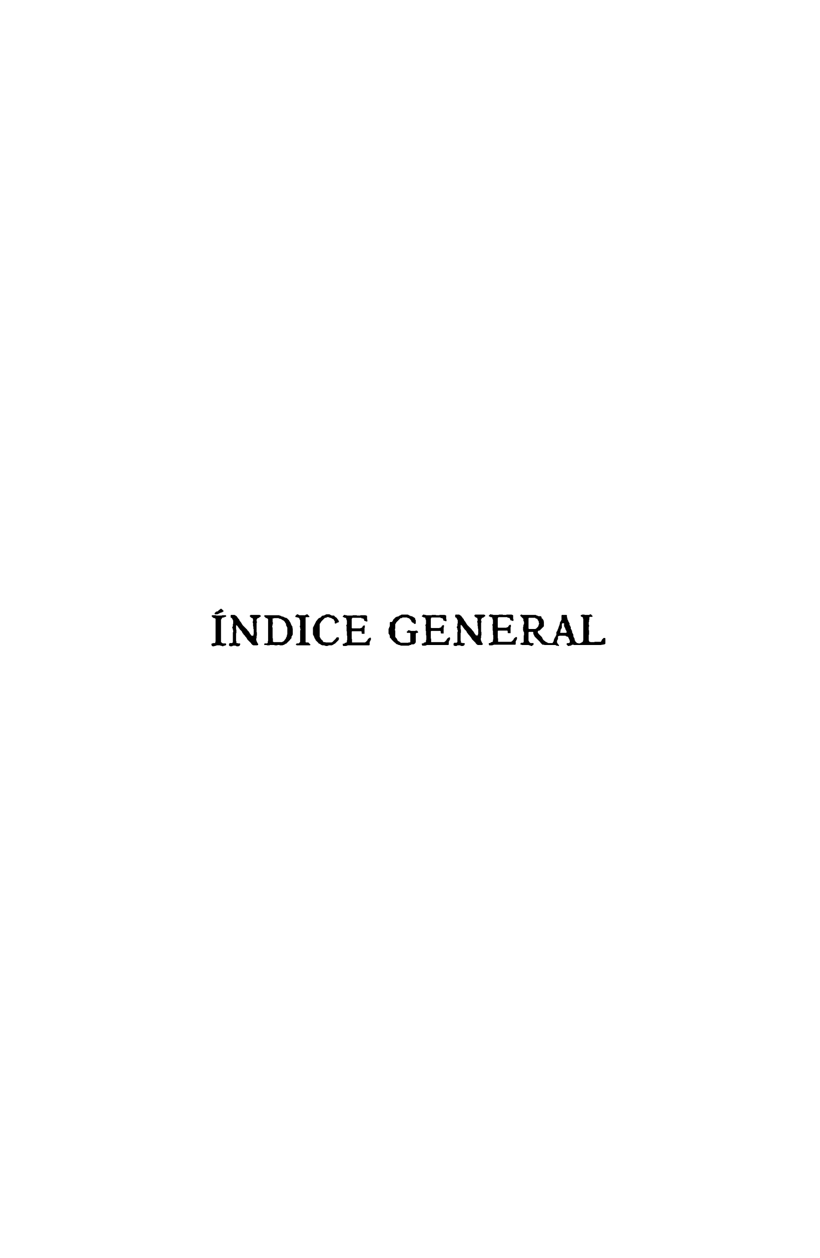
que, en su elección, trocaba su modo de vida por uno humano, y del mismo modo con otros animales cantores. Al alma que le tocó en suerte ser la vigésima la b
vio eligiendo la vida de un león: era la de Ayante Telamonio, que, recordando el juicio de las armas[22], no quería renacer como hombre. A ésta seguía la de Agamenón, también en conflicto con la raza humana debido a sus padecimientos, que se intercambiaba con una vida de águila. Al alma de Atalanta le tocó en suerte uno de los puestos intermedios, y, luego de ver los grandes honores rendidos a un atleta, ya no pudo seguir de largo sino que los cogió. Después de ésta vio la de Epeo, c
hijo de Panopeo, que pasaba a la naturaleza de una mujer artesana; y lejos, en los últimos puestos, divisó el alma del hazmerreír Tersites, que se revestía con un cuerpo de mono; y la de Ulises, a quien por azar le tocaba ser la última de todas, que avanzaba para hacer su elección y, con la ambición abatida por el recuerdo de las fatigas pasadas, buscaba el modo de vida de un particular ajeno a los cargos públicos, dando vueltas mucho tiempo; no sin dificultad halló una que quedaba en algún lugar, menospreciada por los demás, y, tras verla, d
dijo que habría obrado del mismo modo si le hubiera tocado en suerte ser la primera, y la eligió gozosa. Análogamente, los animales pasaban a hombres o a otros animales, transformándose los injustos en salvajes y los justos en mansos; y se efectuaba todo tipo de mezclas. Una vez que todas las almas escogieron su modo de vida, se acercaban a Láquesis en el orden que les había

[22] Cf. en *Od.* XI 543-547 las palabras de Ulises: «sólo la *psyché* de Ayante Telamonio permanecía a distancia, enojada por mi victoria en el juicio que se celebró cerca de las naves, por las armas de Aquiles; el cual fue dispuesto por la divina madre del héroe y fallado por los hijos de los troyanos y por Palas Atenea». (Cf. R. Graves, *The Greek Myths*, 2, 165, págs. 321 y sigs.)

tocado. Láquesis hizo que a cada una la acompañara
e el demonio que había escogido, como guardián de su
vida y ejecutor de su elección. Cada demonio condujo
a su alma hasta Cloto, poniéndola bajo sus manos y ba-
jo la rotación del huso que Cloto hacía girar, ratifican-
do así el destino que, de acuerdo con el sorteo, el alma
había escogido. Después de haber tocado el huso, el de-
monio la condujo hacia la trama de Átropo, para que
lo que había sido hilado por Cloto se hiciera inalterable,
621a y de allí, y sin volver atrás, hasta por debajo del trono
de la Necesidad, pasando al otro lado de éste. Después
de que pasaron también las demás, marcharon todos
hacia la planicie del Olvido, a través de un calor terri-
ble y sofocante. En efecto, la planicie estaba desierta
de árboles y de cuanto crece de la tierra. Llegada la
tarde, acamparon a la orilla del río de la Desatención,
cuyas aguas ninguna vasija puede retenerlas. Todas las
almas estaban obligadas a beber una medida de agua,
pero a algunas no las preservaba su sabiduría de beber
más allá de la medida, y así, tras beber, se olvidaban
b de todo. Luego se durmieron, y en medio de la noche
hubo un trueno y un terremoto, y bruscamente las al-
mas fueron lanzadas desde allí —unas a un lado, otras
a otro— hacia arriba, como estrellas fugaces, para su
nacimiento. A Er se le impidió beber el agua; por dónde
y cómo regresó a su cuerpo, no lo supo, sino que súbita-
mente levantó la vista y, al alba, se vio tendido sobre
la pira.

De este modo, Glaucón, se salvó el relato y no se
c perdió, y también podrá salvarnos a nosotros, si le ha-
cemos caso, de modo de atravesar el río del Olvido man-
teniendo inmaculada nuestra alma. Y si me creéis a mí,
teniendo al alma por inmortal y capaz de mantenerse
firme ante todos los males y todos los bienes, nos aten-
dremos siempre al camino que va hacia arriba y practi-
caremos en todo sentido la justicia acompañada de sa-

biduría, para que seamos amigos entre nosotros y con
los dioses, mientras permanezcamos aquí y cuando nos
llevemos los premios de la justicia, tal como los reco-
gen los vencedores. Y, tanto aquí como en el viaje de d
mil años que hemos descrito, seremos dichosos.



ÍNDICE GENERAL